



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

“La Negación de la sombra: un análisis crítico del lenguaje discursivo y su influencia en el hombre y su cultura a partir de cuatro obras de Georges Batalle”.

T E S I S
QUE PARA OPTAR EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN CIENCIAS DE LA
C O M U N I C A C I Ó N
P R E S E N T A:
EDUARDO DOMINGUEZ PALMA

ASESOR: LUIS ALBERTO FONSECA LAZCANO

MEXICO D.F. 2003



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria y agradecimientos.

**A mis hermanos quienes me impulsaron siempre a seguir estudiando
con respeto y gratitud.**

**A mi padre quien supo corresponder mi esfuerzo, y
en especial a mi amada madre, Antonieta Palma Romero, cuya sabiduría no necesitó nunca
de una formación académica sino de un hermoso corazón, tierno, humilde y sincero.**

A ella gracias.

La Negación de la sombra: un análisis crítico del lenguaje discursivo y su influencia en el hombre y su cultura a partir de cuatro obras de Georges Bataille.

Introducción.....1

La negación de la sombra.

- Autor de sombras 4
- Interdicto y lenguaje..... 8
- Interdicto, trabajo y lenguaje..... 14
- La muerte, el trabajo y la identidad..... 24
 - I..... 24
 - II..... 27
 - III..... 31
 - IV..... 33
 - V..... 37

La esclavitud, la muerte y el trabajo 40

- I..... 40
- II..... 46
- III..... 48

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Damián Palma
Edardo
FECHA: 8/ Enero / 2004
FIRMA: [Firma]

Introducción

La carrera en Ciencias de la Comunicación no ha podido sucumbir a la globalización, al mercado y a la moral productiva; ha convertido la formación de comunicólogos en productores de mercancías. La comunicación no intenta comunicar, hacer común algo a alguien, aunque sea ese alguien uno mismo. Su destino se ve enfocado a obtener ganancias, a sujetar la realidad, a crear un sentido y, sobre todo, a apoderarse del mundo, asirlo y convocar por la fuerza, legal o social, a sus habitantes a tomar un sitio específico en el aparato productivo.

El lenguaje pretende formarnos en las decisiones de nuestros mandatarios. Quienes gobiernan nos informan; es decir, nos dan forma mediante sus significados sobre cómo debemos llevar nuestra vida. Incluso nos imponen objetivos, metas, ilusiones, finalidades. Cuando nacemos llegamos a un mundo significado, donde sólo participamos del orden social y donde todo, de una manera u otra, se encuentra ya definido, dado, con una aparente imposibilidad de experimentar lo más cercano a nosotros, lo más familiar y, por ende, lo más desconocido: el vivir.

Estamos aquí para llevar nuestra vida a cabo y, no obstante, al despertar la muerte en ella casi siempre nos encuentra llorando, lamentándonos por no haberla experimentado. La muerte nos abrumba. Es el mal a vencer. Es una seriedad que nos ata al trabajo, a la producción de objetos útiles de cuya realización se piensa que depende la creación del mundo y el carácter propio de lo humano. La idea de escasez impuesta por los mandatarios y la racionalidad laboral encaminan la energía del hombre a la fuerza de trabajo.

Quienes temen morir se apropian el mundo pensando que con esta acción se apoderan de la vida. En realidad sólo logran sobrevivir, pues desde sus inicios el hombre se ha visto obligado a transformar la naturaleza, no sólo para cubrir sus necesidades de supervivencia o por un afán de dominar su entorno, sus ansias de dominio derivan del propio temor a su condición humana. Condición mortal para el único ser consciente de la vida.

Desprendido de su condición natural, el hombre comienza a buscar asideros y el dominio de la naturaleza le resulta el más apropiado. Es mediante este vínculo de dominio como el materialismo histórico estudia la cultura y el lenguaje, asegurando que el producir es el único sentido de la existencia; en otras palabras, toda acción humana está destinada a ser una acción productiva, de acuerdo a dos fines específicos: la supervivencia y la utilidad.

Estas dos finalidades exigen e imponen el espacio productivo y la existencia comprometida con la idea de verdad. Esta idea está definida por la racionalidad discursiva del saber hacer y la razón productiva, en donde el dominio, como único sentido de la historia, hace ver la supervivencia como único sentido de la vida, y la afirmación del trabajo aparece como lo característico del hombre. Todo ello relega los espacios improductivos, la energía incontrolada, las acciones y movimientos lúdicos a las sombras, que, aunque son partes constitutivas del hombre, se niegan y ocultan.

La ascensión platónica hacia la luz nos exige emprender un camino a la perfección mediante el saber, y así alcanzar la inmortalidad del conocimiento. Al parecer Platón inicia el desconocimiento de las sombras, entendidas éstas como los espacios vitales no definidos por la significación productiva. Este desconocimiento es el tema que abordaremos a lo largo del presente trabajo, analizándolo a partir de cuatro obras de Georges Bataille, a mi parecer fundamentales, para someter nuevamente a discusión el tema del lenguaje y su reflejo en el hombre.

Estos cuatro textos, que denomino *La santidad de la sombra*, abren el espacio del lenguaje a la experiencia corporal, la cual pone de manifiesto que la constitución del hombre no es una identidad definitiva, sino una recreación constante. Bataille, multidisciplinario para poder ser definido, nos muestra un camino para abordar todo tema, sin dogmas, reglas o academicismos, experimentando lo que expresa el ser hombre, como lo demuestran, más allá del trabajo, de la rutina de la actividad productiva, los libros *Teoría de la religión*, *La parte maldita*, *El erotismo* y *Las lágrimas de Eros*.

Esta tesis está abordada de manera ensayística, dado que más allá de tratar únicamente la visión del autor, quise expresar mis inquietudes sin profundizar de manera rígida en lo conceptual, sino que a partir de lo conceptual arrojar mis opiniones e inferencias de una manera lúdica sobre un tema abierto siempre, al parecer, a la discusión.

El primer capítulo, *La negación de la sombra*, trata la manera en que se constituyó, a partir del ascenso a la luz del saber por parte de Platón, la negación y el ocultamiento de esta parte oscura, pero constitutiva, del hombre; y a su vez cómo el lenguaje es la actividad fundamental, aunada al trabajo, para crear el sentido con el que se intenta circunscribir toda energía vital a los espacios productivos, como respuesta al temor a la muerte.

La muerte, que veremos en el segundo capítulo titulado, a partir de los cuatro textos, *La santidad de la sombra*, es vista en la actualidad como tragedia, por representar la culminación de la vida y de todos los objetivos y finalidades que ha creado el hombre en su cultura. Es en realidad la experiencia al límite de aquellos

quienes en su amor a la vida se encuentran de frente con su carácter mortal. Es aquí donde abordaremos la relación entre interdicto y transgresión como núcleo paradójico de la cultura, pues la posibilidad humana depende, a la vez, del respeto a la prohibición y a su propia ruptura; lo que manifiesta que el interdicto y la transgresión son dos gestos de un mismo rostro, donde el lenguaje regresa a la experiencia y al asombro de la creación.

Esta experiencia que renueva al lenguaje es expresión del erotismo, tema que, junto con la comunidad de los amantes, pondrá en duda el carácter determinado del hombre y su temor a la muerte, pues en su pasión por estar juntos los amantes se arrojan al abismo para comunicarse.

Desde su origen este trabajo apareció como la ansiedad de liberación de esas sombras relacionadas, por el mundo moderno, con el mal, por poner éste en duda los espacios organizados por la razón productiva y atentar contra el orden establecido por el discurso significativo. Sin duda alguna el abismo que sedujo a Bataille esclarece la luz que deslumbró a Platón y condenó al hombre. Libres del hastío de la vida productiva podemos ahora vivir...

La negación de la sombra

Un nuevo género de filósofos está apareciendo en el horizonte: Yo me atrevo a bautizarlos con un nombre no exento de peligros. Tal como yo los adivino, tal como ellos se dejan adivinar –pues forma parte de su naturaleza el querer seguir siendo enigmas en algún punto–, esos filósofos del futuro podrían ser llamados con razón, acaso también sin razón, tentadores. Este nombre mismo es, en última instancia, sólo una tentativa y, si se quiere, una tentación.

Friedrich Nietzsche

Un autor de sombras

El enigma que despierta en nosotros la muerte reflejada en el rostro erótico es tan insoportable como tratar de sostener la mirada ante el sol. De la misma manera los ojos del hombre moderno escapan a la lucidez solar de uno de los críticos más severos del siglo XX, cuyas obras terminaron por derrumbar los muros inciertos del orden y la razón.

Me refiero a Georges Bataille. Pornógrafo¹ y seminarista, amante y filósofo, místico y ateo; nunca dudó del beneficio del trabajo como lo más preeminente y fundador en el hombre, a pesar de entregarse siempre a la embriaguez y a la incertidumbre producidas por el juego, sensaciones que ponen en jaque las ideas de escasez y miseria, que rigen el mundo contemporáneo.

Nace en Billon, Puy-de-Dôme, Francia, el 10 de septiembre de 1897 y es el menor de dos hijos concebidos por un padre sífilítico y ciego, al que Bataille siempre recuerda por su crueldad, las humillaciones a su madre y esos ojos vacíos en donde se reflejaban la locura y el temor. Por esta razón el escritor francés, desde muy temprana edad, se refugiará en las paredes de los internados, tratando de escapar de la convivencia familiar que tanto le atormentó durante su juventud.

¹ Bataille utilizó este género para cuestionar la sociedad de su época. Sin embargo, en nada considero la obra de Bataille como pornográfica, sino que utilizó la palabra para jugar con lo contradictorio de las actividades de su vida.

Con motivo de la entrada del Ejército alemán a Francia en la Primera Guerra Mundial, el adolescente Georges y su madre abandonaron a aquel hombre cruel dejándolo a su suerte. Al mismo tiempo su hermano mayor se enlista en el Ejército francés, lo que al tiempo provocará en su madre delirios depresivos. Uno y otro, madre y padre, se convertirán en figuras trascendentes en la vida literaria y filosófica del autor; pero sin entrar en detalles, siempre como figuras oscuras que aparecen para iluminar sus ideas.

La terrible experiencia de la Primera Guerra Mundial resulta paradójica y definitiva para Bataille: descubre su vocación como escritor y su precaria salud lo libera de ser incorporado en la milicia francesa. (Tiene una enfermedad pulmonar que años después lo seguirá atormentando para, finalmente, terminar con su vida.) En ese tiempo el joven Bataille pretendía dedicar su vida al ejercicio monástico, motivo que lo llevó a estudiar en el Seminario de Saint-Flour, donde permaneció un solo curso, de 1917 a 1918.

Después entra en la École des Chartes, lugar en el que conoce al filósofo Henri Bergson, de quien leerá *La risa*. Hondamente decepcionado, se da cuenta de la importancia de la risa en la vida del hombre y por ello renuncia a su vocación monástica.

Poco después se encontrará con el libro que derrumbará su fe cristiana, asumida por voluntad en su juventud. *Mas allá del bien y del mal*, de Friedrich Nietzsche —autor con quien se sentirá desde entonces identificado—, es el retrato de su espíritu, el rostro literario y expresivo de su nueva investidura. Sus escritos, similares a los del “anticristo alemán”, son copia fiel de su indignación por el ascetismo cristiano, la moral productiva y la metodología cartesiana.

Para él, la gran voluntad solar de Nietzsche se estrella contra las paredes del racionalismo y la determinación materialista del hombre moderno para poner en evidencia el vacío de las “verdades establecidas”. Estas “verdades” son consecuencia del miedo del hombre a su propia existencia. La frágil fortaleza que las sostiene es sin duda el espacio organizado. La apropiación y subordinación de las cosas deriva de nuestro miedo a morir, pero sobre todo de la incertidumbre que significa sentirse vivo...

Me separo más de esa experiencia de la vida profana, en la que, en resumidas cuentas, nos adherimos a objetos que sólo poseen sobre nosotros un derecho extremadamente discutible, el derecho que han adquirido por el único hecho de que tenemos hambre, por el único hecho de que podemos sufrir, por el único hecho de que el miedo gobierna a menudo nuestras acciones [Bataille, 2001: 123-124].

Bataille sostuvo siempre una postura crítica ante la mansedumbre del hombre moderno, a su servilismo productivo, a la trascendencia metafísica y a la sensación de seguridad y resguardo, dominados por la idea del crecimiento material como sinónimo de longevidad. Incluso el saber en la época moderna, para Bataille, se ve determinado por las instituciones, donde se ejerce sin tener otra finalidad que optimizar los espacios productivos para alcanzar seguridad y resguardo contra la violencia.

Lo que trasciende en el tiempo, para este francés, son los objetos. Son ellos quienes hablan de nuestra existencia. Testimonio de vida profana, los utensilios permiten acercarnos a la vida del hombre; entender cómo se realizaba su convivencia social, cultural, política, económica, comunicativa y religiosa. De ahí que podamos descubrir o especular sobre las relaciones entre los hombres primitivos y sus objetos, por ejemplo.

El saber para el hombre moderno es apropiación, dominio y sometimiento de toda idea que parezca poner en duda su seguridad. Es convertir idea, situación, acción y esfuerzo en herramienta útil. El capitalismo dogmatiza las ideas de austeridad y ascetismo en favor de las fuerzas productivas y del porvenir. Hace suyo el ideal oriental: *ahorrar semen es ahorrar vida*. Este ahorro se degrada hasta convertirse en una barbarie donde el derroche no sólo es mal visto por la sociedad, sino considerado como algo dañino para el desarrollo y la conservación de la vida del hombre en el mundo moderno, por no tener utilidad.

Bataille contrapone a la idea de escasez de este mundo administrador y capitalista la noción de gasto, recreada en una ficción llamada por él *economía general*, que no sólo pone en duda la acumulación y conservación de las fuerzas vitales y productivas, sino además desmiente el sentido de apropiación y sometimiento de la naturaleza, transformada en mercancía, y rebate el valor de la acumulación como sinónimo de prosperidad.

Demuestra además cómo el extremo apego del siglo XX a la razón y al trabajo deriva en una moral productiva represora de toda idea de pérdida, esfuerzo no productivo o determinado a obtener más energía para mejorar cualquier acción en favor del desarrollo laboral, que tiene como consecuencia el desgaste y la derogación del desarrollo social en pro del desarrollo institucional.

Así, el mayor peligro de la humanidad no es la muerte, el juego o el gasto —entendidos como una pérdida—, sino la razón administrativa y rectora que sujeta el bienestar al futuro, causando desgaste social y neurosis personal para favorecer al mercado y en detrimento del hombre. Hasta el momento, la razón ha sido incapaz de sostener la vida sin reprimirla o sujetarla a prohibiciones, leyes o

tabúes que regulen su actuar; sólo se libera la naturaleza y el gasto si es para provecho de una inversión del desarrollo productivo.

Para Bataille la condición natural del ser humano, llamada por él *la parte maldita* (donde se incluye al *erotismo*), destruye el espacio organizado por el trabajo y el sometimiento de la naturaleza; cuestiona de manera directa el orden y el sentido del que dependen la realidad, la apropiación del entorno material y, sobre todo, el lenguaje. Para nuestro escritor francés, *la parte maldita*, junto con la *teoría del don* y el *erotismo*, no sólo personifican la *plusvalía moderna*², sino que revelan la característica esencial del hombre y su cultura.

¿Qué es lo que distingue a un hombre como rico o lo hunde como pobre? Su capacidad o su inhabilidad para dar cuanto posee, sin perder la sensación de seguridad [Nietzsche, 1996: 201].

Para este pensador francés, la entrega, entendida como gasto o placer por otorgarse, es, sin duda alguna, la principal característica del hombre. Lo que nos hace humanos, para él, es nuestra tendencia a dilapidar por exuberancia toda energía, perder en un instante lo que acumulamos por tanto tiempo sin sentir ningún temor, remordimiento o culpa, pues, después de todo, *el hombre es el mayor lujo de la naturaleza y aún más de la creación*.³

No obstante la idea de anteponer el gasto a la noción de escasez, ésta no anula la actividad productiva, por el contrario, le da un giro a la acción encaminada a producir un útil y transforma la acción laboral en un juego sensual donde todo se convierte en un movimiento lúdico encaminado a perderse en un derroche que tiene como fin la marcha dispendiosa del universo.

Es este movimiento cósmico y dispendioso la mayor aportación de la obra de Georges Bataille a la crítica del mundo moderno. Mediante él refiere y rescata de las religiones arcaicas la noción de lo sagrado para confrontarla con el espacio organizado por la actividad laboral y el lenguaje; ambos fundan el interdicto dándole el carácter de ley y sentido, de la realidad y lo normal en el mundo moderno. Contrapone a la idea de escasez la noción de gasto como objetivo principal de la actividad económica.

El interdicto es la restricción del regreso del hombre a la naturaleza. Mediante los interdictos los hombres que temen vivir se resguardan de su propia vitalidad

² Así llama Roberto Calasso a *la parte maldita* en *La ruina de Kasch*.

³ El hombre es la exuberancia de lo natural que niega lo natural, es la creación divina que se revela en contra de ella; por tanto, el hombre es exuberancia por sí mismo.

~animalidad, según nuestro autor~ encaminándola a la producción de bienes materiales, confundiendo el vivir con la prolongación de la existencia.

Es evidente que el hombre moderno pretende, mediante el trabajo, superar sus supuestas limitaciones naturales, expandiendo no sólo el significado de cada acto sino tratando de trascender con los frutos de su actividad laboral al propio tiempo. Tal vez el hombre no pueda perdurar, pero cree que lo construido por él sí.

De lo anterior podemos suponer que el interdicto es el fundamento de la cultura mediante el trabajo, pero no su esencia principal. Ésta parece permanecer, según Bataille, en la tendencia natural del hombre a derrochar la energía vital sin poder calcular la conservación de quien se desborda; el enigma del *erotismo* resulta ser la clave de cómo funciona la cultura, pues abre en el hombre un misterio total e inquietante: estar vivos significa empezar a morir.

Para Bataille la esencia de la cultura descansa en la transformación del trabajo en arte, en juego o, más específicamente, en el gasto improductivo que permite depurar los excedentes, posibilitando, así, un nuevo desarrollo y crecimiento que no tiene otro fin que encaminar la energía al gasto suntuoso del universo. Incluso la vida se ordena y posibilita por la muerte, ésta es su verdadera y única posibilidad.

Sin embargo, en la actualidad se condena todo gasto no productivo y se restringe la fuerza del pensamiento a la utilidad. Mediante el lenguaje el interdicto exterioriza y distingue lo útil de lo improductivo. Para el hombre la vida es lo más importante siempre y cuando sea una actividad benéfica para la producción y el desarrollo laboral; en tanto, el gasto suntuoso es una amenaza natural, una sombra todavía no controlada por la luz de la razón.

Interdicto y lenguaje

*E*l poder de las palabras es la fuerza más conservadora que actúa en nuestra vida [Ogden y Richards, 1964: 50]. No es sino por las palabras como el hombre establece una clasificación de las cosas, una forma de apropiarse y dominar a la naturaleza, de darle sentido y utilidad. Aun las palabras le otorgan la facultad de ejercer el poder sobre sus semejantes al permitirle crear la ley por encima del orden,⁴ o para decirlo en términos bataillianos, las palabras son la forma más eficaz de crear y establecer un interdicto.

⁴ Cfr. Roberto Calasso. *Op. Cit.*

En sus ensayos "El horror a la fábula" y "Law and Order",⁵ Roberto Calasso descubre el poder del lenguaje en la *República* de Platón. Éste, en sus diálogos la *República* y *Crátilo*, instaura antes que ningún otro filósofo la ley sobre el orden, la razón sobre el cosmos,⁶ el cálculo y la precisión sobre el derroche y las pasiones, el saber por encima de la sabiduría, lo útil y sus medios sobre el fin, el trabajo o razón laboral sobre el juego y lo lúdico. Todas estas acciones encaminadas a la utilidad se encuentran presentes en la forma de concebir las relaciones de poder y de comunicación en nuestro mundo.

Para Bataille, el interdicto es la domesticación de la violencia interior mediante el uso de la violencia lucrativa o exterior. Separación del hombre con respecto a su condición natural, su instinto (animal) se descubre a la conciencia y se diferencia de la naturaleza, transformándose en conciencia corporal. A esta conciencia del cuerpo, y posteriormente del placer, nuestro bibliotecario francés le llama *erotismo*, y es para él la oposición del interdicto por excelencia. El interdicto es la desgarradura que incita a la naturaleza y establece el vínculo con ella mediante la creación de su contrario, la transgresión.

No se establece la ley sino por el temor a la violencia, pero se dirige la violencia para alcanzar la ley. Así pues, para Bataille el interdicto es la racionalización de la fuerza de los instintos encaminada a la producción y a la conservación de la vida mediante el apaciguamiento violento o racional del instinto de muerte y del placer sexual. Pero para entender cómo el hombre racionaliza y convierte la fuerza instintiva⁷ en una institución de poder y productividad, debemos anexar a nuestro estudio del interdicto su relación con el lenguaje⁸ para comprender la manera en que se vincula y da forma al interdicto y a la transgresión.

Todo cuerpo social considera que *vivir es siempre vivir útilmente* [Bataille, 1996: 60]. De tal forma, la violencia a la que teme el cuerpo social o la sociedad de cualquier cultura es a la violencia no encaminada a algún fin útil. Por ello los dos principales interdictos bataillianos son la *muerte* y el *placer sexual*, elevados posteriormente, por el cristianismo, como los dos grandes pecados del decálogo de la ley de Dios: *¡No matarás!* y *¡No fornicarás!*

Estos interdictos no son una casualidad. El interdicto de la muerte sólo surge en la medida en que se tiene conciencia de la muerte, pero sobre todo del morir. De la misma manera el interdicto de la carne expresa la violencia de la pasión sólo en la medida que se hace consciente y se distingue del instinto animal de la

⁵ Cfr. *Los cuarenta y nueve escalones* y *La ruina de Kasch* de Calasso.

⁶ Cosmos o *kosmos* en griego significa orden.

⁷ O libidinal según Freud, y a su vez Deleuze y Foucault.

⁸ Mi intención no es definir ni hacer una monografía de cada término, lo cual resultaría interminable. Por el contrario, mi intención es reflexionar sobre la relación de estos conceptos con el interdicto y la transgresión.

reproducción. El interdicto se convierte así en la prohibición aceptada por convenio y en consenso (ya sea voluntario u obligatorio) de todas las acciones referidas a apaciguar los pasos de la muerte, el asesinato, el placer sexual y la violación en una sociedad que desea sobrevivir y perdurar.

El interdicto es la expropiación de la *violencia fundadora*⁹ a partir de las restricciones sujetas en la conciencia del hombre. La naturaleza instintiva de los animales, quienes matan para saciar y reproducir su especie, se ve superada por las acciones del hombre. En consecuencia, no es exagerado decir que la humanidad surge en el momento del primer asesinato al ser diferenciado del acto instintivo de la supervivencia por la conciencia. Matar a un semejante, más allá de la defensa como lo hacen los animales, el asesinato, se convierte en un acto de depuración misteriosa destinado únicamente a la destrucción.

De esta manera, el asesinato y el placer sexual son lo propio del ser humano, quien a un mismo tiempo se horroriza y se exalta por los fuegos de la sangre, cometiendo acciones particularmente extrañas a su propia razón; el interdicto es el acto violento primigenio en donde recaerá la prohibición. Es éste el tema de lo que podríamos llamar *La santidad de la sombra o la Teoría de la consumisión*, donde Bataille, en cuatro libros, aborda la génesis y competencia de la relación entre el interdicto y la transgresión como motor de la cultura en la sociedad y de la identidad en el hombre.

Nuestro *San Agustín de las excrecencias* ya había sido presentado con el historiador de las religiones Mircea Eliade, con quien tendrá una charla sobre el material mítico y su influencia en la conformación de la cultura y la sociedad. Curiosamente, estos cuatro libros de Bataille, responden a la etapa final de su obra, siendo *Teoría de la religión* (1949) en el que el historiador rumano vierte un poco de luz sobre el tema de lo sagrado, pues por esos años el peso de antropólogos como Marcel Mauss, sociólogos e historiadores como Emile Durkheim y Georges Dumézil, respectivamente, tenían mucho más peso en el mundo intelectual francés.

De ahí que no se haya volcado sustancialmente en la teoría de Mircea Eliade, como lo hizo en la visión sociológica de Durkheim, al momento de tratar el fenómeno religioso (sagrado) como fundamento de la cultura y la sociedad. La misma situación parece suceder al tratar de buscar la influencia del psicoanalista Karl Gustav Jung, quien se vio opacado por la reciente fama de Freud y del descubrimiento del inconsciente, así como de la amistad de nuestro autor con Jaques Lacan. Bataille conoció la obra de Jung y Freud, como la de otros tantos autores, por referencias o estudios de segundos que interpretaron las doctrinas de manera sociológica o marxista.

⁹ Cfr. Rene Guirard *La violencia y lo sagrado*.

Las reflexiones enfocadas a la muerte y al erotismo como actos fundacionales del interdicto y la transgresión, compaginadas con la profesión de bibliotecario de Bataille, le permitieron cultivar un carácter multidisciplinario de materias y géneros para abordar sus análisis. En su trabajo heterogéneo se entremezclan doctrinas como el psicoanálisis, la filosofía, la economía, la sociología, la antropología, así como la apreciación artística, la crítica literaria y la historia de las religiones; reflexionadas como experiencias íntimas apegadas a la inseguridad angustiosa y críticas ante la certidumbre racional cartesiana.

La parte maldita, escrita un año después de *Teoría de la religión* (1949), muestra un Bataille más maduro y reflexivo, cuyas influencias nietzscheanas se ven nutridas por autores contemporáneos —la mayoría amigos cercanos del autor, como Michel Leiris y Roger Caillois, con quienes fundará en 1937 el Colegio de Sociología Sagrada, al cual asistirán las figuras más destacadas del pensamiento francés y alemán, entre ellos Walter Benjamin, quien antes de suicidarse en 1940 le dará a guardar sus últimos textos.

Pero es hasta 1957 cuando nuestro pensador francés define y dedica de manera precisa dos libros al estudio del interdicto y la transgresión (erotismo). El primero titulado sencillamente *El erotismo* (1957) discurre sobre la relación entre interdicto y transgresión, y el papel fundamental del erotismo en el complejo entramado de estas nociones del pensamiento batailliano. Sus *Lágrimas de Eros*,¹⁰ que hacen referencia al cuadro de la muerte de Adonis,¹¹ analizan la transformación del trabajo en juego como nacimiento del arte.

Es por estas obras, particularmente las dos últimas, como la relación tripartita lenguaje, utilidad y poder que vicia nuestra comunicación moderna se puede estudiar a partir de la creación del interdicto. Para Bataille el lenguaje como actividad utilitaria tiene como fundamento, al igual que el trabajo y el poder, el temor a la muerte en su representación más común: el dolor.

El lenguaje es el efecto del dolor, de la necesidad que me ata al trabajo [Bataille, 1996: 15].

¹⁰ Este título es el nombre de una pintura que es conocido con el nombre de *Venus llorando la muerte de Adonis*. En él vemos al pequeño alado derramar lágrimas por la muerte de este personaje mítico.

¹¹ Adonis es el joven amado de Afrodita o Venus, hijo de una relación incestuosa entre Cíniras, rey de Chipre y su hija. Adonis muere por el ataque de un jabalí y Afrodita implora al dios Zeus que se lo devuelva. Zeus decreta que Adonis pasaría los meses invernales con Perséfone en el Hades y los estivales con Afrodita. La historia de su muerte y resurrección es símbolo del ciclo natural de la muerte y el renacimiento.

Los hombres, nos dice Bataille, *se distinguieron de los animales por el trabajo y paralelamente se impusieron restricciones conocidas con el nombre de interdictos. Esos interdictos conocieron esencial —y ciertamente— la actitud para con los muertos, afectando al mismo tiempo a la actividad sexual* [Bataille, 1997^a: 46] o conciencia corporal llamada, como ya dijimos, *erotismo*.

Así, los sonidos, imágenes o gestos que un día nos sirvieron para nombrar hoy nos sirven para ejercer dominio sobre lo nombrado. Hablamos no para comunicar, sino para ejercer el poder y persuadir a los otros. *Hablar en la modernidad es ante todo poder hablar. O mejor aún, el ejercicio de la palabra asegura el dominio del poder: sólo los amos pueden hablar.*¹² De tal forma, el lenguaje como trabajo productivo es *el útil que introduce la exterioridad al hombre que participa de los elementos que distingue, pudiéndolos modificar a su gusto* [Bataille, 1975^a: 31-32] y conveniencia.

El interdicto marca restricciones mediante el lenguaje: No sólo al dar nombre a las cosas sino al imponerles mediante la utilidad el sentido práctico que conforma la realidad del mundo moderno. Por eso, la palabra, o más específicamente su sentido y significado, es en sí la utilidad aplicada al lenguaje. Nombrar en la modernidad ya es un fin utilitario en donde se concentra una definición específica a un objeto o cosa externa sobre el cual el hombre ha ejercido su poder y su dominio sobre la naturaleza.

Conocer la palabra confiere poder sobre la palabra y la cosa que designa. *El hombre de poder, así sea déspota, príncipe o jefe de Estado, siempre es el hombre que habla,*¹³ que tiene en su poder las palabras y, con ello, la realidad y el sentido del mundo. En donde se seleccionan las palabras precisas para obtener la respuesta o necesidad esperada hay una organización y una realidad del mundo, pero sobre todo una apropiación del sentido por un hombre o un Estado.

El lenguaje en el mundo moderno aparece, en la obra de Bataille, como la necesidad de apropiarse y controlar la exterioridad creada por la propia conciencia que se distingue de los objetos y las cosas mediante la utilidad que les asigna. Por esta característica asignada a las cosas, el lenguaje en el mundo actual introduce la exterioridad en el hombre respondiendo a un fin utilitario, donde el proceso de comunicación se convierte en un proceso de enajenación, cuyo objetivo es persuadir.

De tal manera, a la unión tripartita del lenguaje (trabajo, utilidad y poder) se une un punto esencial en la conformación del interdicto: el hombre deseoso de sobrevivir.

¹² Pierre Clastres. *El Deber de la Palabra*, en Letras Libres Feb. 2001 pp 30-31.

¹³ Pierre Clastres *ibidem*.

Es esta combinación el germen de los Estados totalitarios y de los hombres despóticos y reduccionistas, cuya idea de vida se transforma en la producción de mercancías útiles para la elaboración de necesidades e ideas que tengan sobre cada individuo el poder de manipular sus acciones de acuerdo a los fines deseados por el poderoso para lograr sobrevivirles.

De allí que para E. Sapir, etnólogo vinculado con la escuela norteamericana y jefe de la Sección Antropológica de Estudios Geológicos de Canadá [Ogden y Richards, 1984:p 33], el *lenguaje* sea un método puramente humano y no-instintivo de comunicación de ideas por medio de un sistema de signos producidos voluntariamente, en tanto para Ferdinand de Saussure [Saussure, 1993] como para Émile Benveniste [Benveniste, 1997], el *lenguaje* es considerado un *constructo social* en donde se reproduce el mundo, sometiénolo a organizaciones propias mediante un discurso razonado y adecuado a la apropiación del poder como lo hizo Platón en la *República*.

Por ello, *el lenguaje en la modernidad se considera la única forma de ser del pensamiento y, al mismo tiempo, su realidad y su realización* [Kristeva, 1988b: 1], de ahí que, según Foucault, en la época clásica como en el mundo actual, el lenguaje se considera la *representación del pensamiento* [Foucault, 1997: 83]. Más allá de querer ser escuchado el lenguaje pretende y quiere ser obedecido, pues quien se expresa no intenta únicamente entenderse él mismo sino afirmarse sobre los demás. Quien habla sale del anonimato y entra indudablemente en la existencia de la acción.

Incluso el Génesis inicia así:

...en el principio Dios creó los cielos y la tierra. Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas. Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz [Biblia. Ver Reina-Valera, 1990, 5].

Estas frases con las que da inicio el génesis son en realidad la concreción del lenguaje. No nos narra una relación entre un ente femenino y otro masculino como lo hacen los mitos griegos, romanos, hindúes, japoneses o egipcios, aquí la voz hace surgir a la presencia, pero no únicamente como manifestación divina sino como organización celestial. Juez y rector de la creación, Dios se diferencia de su obra al inscribir el orden sobre la existencia de un desorden que debe ser solucionado para poder dar forma a la vida.

Por este mito de la creación podemos observar cómo el lenguaje no es en sí una manifestación de intencionalidad, para esto se introduce el discurso o el lenguaje como discurso cuya finalidad es persuadir a los otros para que obedezcan un

mandato. Hacer la luz para ser iluminado, no se diferencia mucho de aquel esclavo griego ansioso de conocer el origen real de las imágenes percibidas en las profundidades de una caverna. Coincidencia o no, Cristo y Sócrates murieron ante las exigencias de su pueblo después de su última cena en la búsqueda de la mayor luz.

Interdicto, trabajo y lenguaje

En cualquier momento el tirano nos podría decir: "más vale la injusticia que el desorden"¹⁴. Estas palabras no tendrían mayor trascendencia en nuestra cultura ni en nuestra vida moderna. Si acaso, sería una nota crítica en los periódicos. Y se entendería como el último recurso del tirano al ver peligrar el control de su ley. Sin embargo, nuestra cultura no fue la misma a partir de que esas singulares palabras fueran aceptadas en la mente de las dos víctimas que marcan nuestra historia cultural.

Me refiero a Sócrates (399 a.C.) y a Jesús de Nazaret (33 d.C.), quienes murieron aceptando la injusticia de su pueblo antes que su desorganización. En ambas ejecuciones se cumplió la sentencia de: *primero la injusticia al desorden*, y Sócrates lo esclarece al aceptar la cicuta antes de ver terminada la luz de la verdad, en tanto Jesús confrontó la humillación y la muerte, sin negar, pese a la crueldad de su propio pueblo, la verdad absoluta representada por Dios.

Ambos decesos tratan de verter luz sobre la oscuridad de la muerte, al darle un fin benéfico e introducirle un acto utilitario, y en esa medida emplazarla en el sentido. Como sino importara morir en tanto la verdad saliera a flote, la muerte adquiere un sentido, una función que rebobina el proceso productivo encaminado a la conservación y a la supervivencia de la sociedad. Así, la muerte injusta de los maestros se llena de justicia al saber que sus enseñanzas serán difundidas por sus discípulos, quienes a su vez sembrarán la semilla en el huerto de la civilización occidental.

Reparar los errores de la ley mediante la muerte asumida como parte del proceso laboral es impedir la unión de los opuestos, y la introducción de un fin a la propia muerte, para que ésta adquiera sentido. Bataille lo evidencia en el epígrafe de *Madame Eduarda* al decirnos que *la muerte es lo más terrible, y mantener su obra lo que más fortaleza exige* [Bataille, 1988b: 19]¹⁵; pues nuestra cultura parece trabajar, según el autor, a favor de la muerte y en detrimento de la vida.

¹⁴ Cfr. Goethe Escritos políticos en Obras Completas, ed. Aguilar.

¹⁵ Estas palabras son de Hegel en *Fenomenología del espíritu*.

En la obra de Hegel, el trabajo trata de dar sentido incluso a aquello que no lo tiene introduciéndolo en el reino de la luz de la razón, pero el trabajo no sólo es una respuesta al temor a morir, también es su conservación, pues se trabaja para retrasar la muerte, para mantenerla alejada sin jamás destruirla; así Bataille descubre que el poderoso no trata de desaparecer la muerte sino mantenerla, exhibirla para causar miedo y tener el control de aquellos quienes temen morir.

Bataille se da cuenta cómo el trabajo lejos de mantener la vida mantiene la idea de sobrevivir, pues no se puede existir sin la organización y el cálculo de la vida por el trabajo. Éste se instaura como prohibición al retorno de la indistinción animal, en donde el hombre se ve obligado a producir, y sólo podrá descansar si es en miras a reunir fuerzas para seguir acrecentando la producción y control de la violencia, pues ésta se opone al pensamiento racional.

Éste es uno de los temas principales de la primera de las obras que conforman la *Tetralogía de la consumición o La santidad de la sombra*, cuyo título *Teoría de la religión*, dará inicio al análisis de la confrontación del mundo de las cosas útiles, conocido por el autor como profano, y el mundo de la espiritualidad del gasto suntuoso, en donde la religiosidad es una experiencia extrema y un gasto ruinoso conocido definido posteriormente por el autor como la parte maldita, en la obra del mismo nombre.

Pensada y escrita a modo de continuación de la *Suma ateológica*, *Teoría de la religión* plantea de manera ineludible cómo el interdicto restringe la fuerza del pensamiento a la utilidad. Esta obra de la que ya habíamos dicho que fue escrita en 1948, no se publicó sino hasta después del fallecimiento de Georges Bataille. Con ella da inicio la confrontación entre la funcionalidad instrumental del reino utilitario y la actividad lúdica representada por el ámbito religioso y el gasto improductivo.

En *Teoría de la religión*, nuestro autor fundamenta el nacimiento del sentido a partir del trabajo y de la distinción por la conciencia de la cosa u objeto. Ambos constituyen la prohibición del regreso a la indistinción o inmediatez animal, en donde no existe ninguna trascendencia del animal devorador sobre el devorado; en tanto en el hombre, si se manifiesta una distinción del objeto como tal.

El hombre establece su superioridad frente a la naturaleza a partir del trabajo, convirtiéndolo en una actividad para la conservación y subsistencia de la vida. El trabajo es la construcción de bienes a partir de los cuales se origina el ordenamiento y la apropiación del mundo, dando paso ineludiblemente al sentido. Éste no es otra cosa sino la finalidad en un proceso productivo, por ello, el sentido es la realidad del mundo. Éste se origina con la autonomía del hombre respecto a la naturaleza y la utilidad de la naturaleza como objeto.

Aceptando los postulados hegelianos-marxistas, Bataille asume la aparición del hombre y su surgimiento gracias al trabajo. Para él, el hombre actúa sobre la naturaleza, la reabsorbe para apropiársela y tomar conciencia de su transformación mediante la fuerza de su propia actividad productiva. Su actividad laboral se le revela de manera consciente y voluntaria como una acción encaminada hacia la obtención de un fin, cuyo goce se emplaza en el futuro.

La creación de un útil implica la cosificación previa de su realización; así, el trabajo permite al hombre liberarse de la animalidad, entendida como ya dijimos junto con el autor, por la inmediatez o la indistinción del animal devorado al devorador en donde ambos *se encuentran en el mundo como agua dentro del agua* [Bataille, 1975*: 22]. En el ámbito de la indistinción no existe sentimiento de superioridad del animal devorador sobre su presa, en tanto en el ámbito organizado por la razón productiva, toda labor presenta un sentimiento de subordinación y trascendencia con respecto a lo natural.

Esta actividad productiva y de trascendencia del hombre respecto a su medio o a sus semejantes, deriva del temor del hombre a morir. Mediante el trabajo el hombre retrasa, controla y dirige la violencia hacia la productividad, estableciendo de esta manera el sentido al mundo. Esta canalización de la violencia a la actividad utilitaria da como resultado un mundo racionalizado, sujeto a una clasificación que conforma un sistema de reglas y de dominio, cuyo resultado es el apresamiento y domesticación de la naturaleza.

La historia de la humanidad comienza con el trabajo y la prohibición. El Trabajo revela la muerte como violencia, y en la actitud del trabajo está implícito el rechazo de la violencia que apela individualmente a la satisfacción inmediata y condena cualquier recurso de la violencia [Bataille, 2001: 32].

Por lo anterior, podemos decir que el sentido es también la acción convertida en un útil, en donde la violencia se encuentra ya encaminada a un fin productivo. De tal manera, el hombre se protege mediante la ley, organizada por razonamientos productivos y sistematizados para mantener el temor a la muerte como fundamento y control de la actividad productiva en una sociedad (Hegel). Por ello, la ley aparece como el intento de dar sentido y control a la muerte mediante el interdicto.

La ley tomará en sus manos la violencia para intentar decidir sobre la muerte otorgándole un sentido, y así, una función. Tratará de disipar las tinieblas que ensombrecen la animalidad violenta, e introducirle un poco de luz, cuyo fin, es llevar a la violencia a la domesticación y convertirla en fuerza productiva. Esa luz

es el tema de la ascensión, del abandono de la noche del mundo de las sombras, en donde los hombres viven en la confusión de los esclavos según Platón.

La ascensión del reino de las sombras es el tema de la principal de la *República* de Platón, pues con él, la imagen moderna de la ley empieza a tomar su forma hasta llegar a ella en el mundo judeo-cristiano. Esta a su vez es reabsorbida en la obra de Hegel como temor absoluto implantado por el poderoso al siervo; pero empezamos por ver cómo da comienzo la negación de la sombra, entendida como todo aquello cuya acción pone en riesgo el espacio organizado por la razón y la ley.

Mediante la *República*, Platón pretende disipar las tinieblas del rito iniciático del conocimiento, por el cual, se incorporaba a los niños a la edad madura en las sociedades arcaicas. Para él es necesario expulsar del saber todo conocimiento adquirido por tradición, para dar lugar a las ideas racionalizadas y previsoras de los actos. Busca en la *República* ascender mediante el pensamiento especializado (la ciencia) a la verdad, y alcanzar así el bien supremo, conocido por él como la idea del Bien.

La ley platónica, nos dice Gilles Deleuze en *La presentación de Sacher-Masoch*, es un sucedáneo del principio primordial, que es la idea del Bien, pues si los hombres supieran qué es ese bien no tendrían necesidad de la ley, así la ley aparece como una representación, como un *signo* de algo indeterminado, pero superior a la ley. Por eso sólo podemos obedecer las leyes para hacer lo mejor y acercarnos a la idea del Bien, pues someternos a las leyes no significa obrar de la mejor manera sino pensar Bien y para el Bien

No obstante, si desde la infancia se trabajara podando en tal naturaleza lo que, con su peso plumífero y su afinidad con lo que tiene génesis y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la vista del alma; entonces, desembarazada ésta de ese peso, se volvería hacia lo verdadero, y con este mismo poder en los mismos hombres vería del modo penetrante con que ve las cosas a las cuales está ahora vuelta [Platón, 2000b: 346].

Estas acciones que Platón desea extirpar de la naturaleza del hombre, demuestran cómo desde el pensamiento griego comienza a encaminarse el gasto de energía a procesos productivos utilitarios para implantar el saber como institución, y menguar así, la fuerza de la violencia. El saber ya no inicia a un individuo en su sociedad, el saber forma, a partir de entonces, a un individuo para ser útil a su sociedad. Haciéndolo *capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien* [Platón, 2000b: 349].

Negar la existencia de la sombra es la idea principal de la *República*; no sólo a partir de *La alegoría de la caverna*, sino en sus crecientes ataques a la poesía, al mito y a Homero. Platón el mejor conocedor de la fuerza de la violencia sin finalidad¹⁶, sin medida, destierra la animalidad violenta para instaurar el poder creativo del saber. A partir de él, el conocimiento se transforma en saber, es decir, el pensamiento se institucionaliza, y lo hace mediante el lenguaje, o más específicamente, mediante el discurso como extensión del poder.

Los ojos restringidos a la mirada periférica del ser humano no pueden soportar la visión de la sombra (oscuridad de la caverna) como tampoco sostener la mirada ante la luz del sol, nos dice el griego en la *República*. De cualquier forma, Platón dispone de esta luz para imponer, tanto a la moral productiva como a la cristiana, la tríada que recorre las venas de la ley por la que se rigen estas dos instituciones en la actualidad aún: *el ojo, el padre y el sol* [Díaz de la Serna, 1997: 39].

Por lo anterior no es de extrañarse cómo la postura platónica de la tríada en conjunción con la inmortalidad del alma y la trascendencia del ser, ayudan al crecimiento y a la fortaleza del interdicto a partir del lenguaje como discurso racional en el pensamiento cristiano y judío vigentes en nuestra época. La inmortalidad del alma es la salvación de la esencia del hombre. En el mundo occidental el ansia de la inmortalidad se ve determinada por el temor a la muerte y el consuelo de la salvación como recompensa posterior a nuestro buen obrar.

La gran diferencia entre el mundo judeo-cristiano y el pensamiento trágico griego, defendido por Bataille, se centra en la aceptación del destino. Los griegos lo aceptaban como propio, como parte fundamental del cosmos del cual son parte, en tanto los judeo-cristianos buscan realizar uno mediante la creación de una ley equitativa que les permita alcanzarlo, pues no se sienten parte del él. Tratan de imitar y ordenar un mundo justo e imparcial para agradar a Dios y obtener la vida eterna, librándose de su condición natural que se define por su mortalidad.

El comienzo de la negación de la sombra está realizada en el *Crátilo*, pero tiene su ataque más radical, como ya lo dijimos, en la *República*. En el primero Platón demuestra cómo el lenguaje no es un camino seguro para llegar a la verdad. A un mismo tiempo, analiza y desmiente dos visiones sofistas del lenguaje, aunque sería más propio decir de la lengua, pues el tema principal de estudio de este diálogo no es el lenguaje en sí, sino los nombres o su propiedad. Platón utiliza la voz de Sócrates como en los demás diálogos para expresar sus propios pensamientos.

¹⁶ No hay que olvidar que en sus inicios Platón fue poeta.

En el Crátilo, este griego, advierte mediante la voz de Hermógenes que la naturaleza no ha dado nombre a ninguna cosa, por el contrario, todos los nombres tienen su origen en la ley y el uso, y son obra de quienes tienen el hábito de emplearlos, de tal forma, el lenguaje aparece como un producto socialmente útil desde los escritos platónicos que más adelante, en este mismo diálogo y en la República, no tienen otra función sino llevar a cabo la ejecución del poder. Es así como el diálogo se convierte en el antecedente del discurso y su fin fundamental: la imposición de un sentido.

Hermógenes demuestra esta intencionalidad al decir:

...yo, pese a haber dialogado a menudo con (Crátilo) y con muchos otros no soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto y consenso. Creo yo, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto. Y que si, de nuevo, se le cambia por otro y ya no se llama aquél - como solemos cambiárselo a los esclavos -, no es menos exacto éste que le sustituye el primero. Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres [Platón 2000^a: 359-360].

El lenguaje como útil expresa la intención del poderoso, cuyo propósito es sobrevivir y mantener su presencia a pesar del otro. Pues como lo dijimos anteriormente, *toda realización de poder es la apropiación de la palabra*¹⁷ y de la facultad de nombrar. Así, Sócrates al desmentir la postura de Hermógenes mediante la teoría onomatopéyica de Crátilo sostiene y respeta la idea de que la creación de los nombres es el arte de los legisladores, aún cuando desmiente la teoría de Crátilo mediante las ideas de Hermógenes, la potestad del legislador como artesano de los nombres no es denegada.

Por consiguiente, Hermógenes, no es cosa de cualquier hombre el imponer nombres, sino de un nominador. Y éste es, según parece, el legislador, el cual desde luego, es entre los hombres el más escaso de los artesanos [Platón, 2000^a: 368].

O más aún, todo lenguaje es apropiación y orientación de la violencia hacia un fin utilitario, en donde el interés principal es convertir al hablante en *un legislador, verdadero artesano de los nombres* [Platón, 2000^a:368]. El legislador convierte el lenguaje en ideología o mejor aún en ley. Se apodera del sentido y convierte las acciones de los otros en la realización de sus deseos. Crea la dependencia de su pensamiento, de su rectoría en las discusiones y apreciaciones de la realidad.

¹⁷ Pierre Clastres. *Loc. Cit.* p 30

El legislador, sea hombre o jefe de Estado, implanta en la sociedad creencias sostenidas de manera firme. Hace sentir, ver y creer a la sociedad la necesidad de su presencia y de sus palabras sin importar si estas son entendidas, en tanto sean aceptadas la intención del poderoso estará realizada, pues enterará al *otro* de su ley aunque éste no la entienda. Para decirlo en otras palabras, implanta el saber como culpa.

Al poderoso no le interesa que los demás entiendan la ley sino que la existencia de la ley los haga sentir culpables. Para él, la culpa más allá de ser un obstáculo es un medio que le permite controlar las acciones y el pensamiento de sus semejantes. Les da un lugar útil en la producción y realización de sus deseos, implanta en los demás un culto hacia su imagen e *imbuje creencias firmemente sostenidas y ampliamente aceptadas, aunque carentes por completo de fundamento y a menudo en contradicción con la dinámica del mundo* [Chomsky, 1999: 11].

El poderoso trabaja para expresar y ser escuchado. Sustrae y se apropia del poder de las palabras, se convierte en la acción del lenguaje (discurso), y en nada le importa comunicar, pues jamás hará común otra cosa sino es su posibilidad de gobernar, de perdurar de la manera más inmediata y permanente en el poder. Después de todo, a toda agresión bélica le antecede una agresión verbal, por lo regular una defensa de principios y puntos de vista que nos revela la propiedad del lenguaje: *salir de la inmediatez para saltar a la necesidad* [Bataille, 2001: 16], y erigir la exterioridad.

En las doctrinas del derecho y la jurisprudencia el discurso siempre es nombrado para la exterioridad, la ley siempre es una prohibición para todos, pero sobre todo, para el *otro*. Mediante el arte de la oratoria, iniciada con la dialéctica sofista griega y mejorada por los romanos, Cicerón y Quintiliano, la cultura romana implantó la idea de República que Platón deseaba para su pueblo. En ninguna otra cultura y época el derecho y la jurisprudencia crecieron tanto alrededor del padre rector, juez y sabio como lo demuestran las esculturas de los césar, para ser posteriormente reforzada de manera metafísica por la ley de Dios del mundo cristiano.

El lenguaje como discurso y la negación de la sombra, ganaron terreno con el triunfo del cristianismo y su razón teológica que condena las inmundicias del cuerpo y sus pasiones. Todo lo real dependerá de un conocimiento racional de Dios o del mundo, del cumplimiento de sus mandatos y del acatamiento de sus leyes. Se negarán las pasiones y los sentidos para conocer el mundo, la verdad y lo real, reclusando en las sombras toda actitud no encaminada a la postergación del goce, la conservación y el crecimiento productivo encaminado a un tiempo ulterior.

Esta dinámica del mundo responde, según Roberto Calasso, a la implantación de una ley por encima del orden. O para decirlo con palabras de Bataille, responde a la necesidad del hombre servil, que ve en la actividad productiva la forma más eficaz para aplazar la muerte. Para Roberto Calasso la disputa entre Platón y Homero, es la lucha entre la aceptación de un orden cósmico y un ordenamiento racional del mundo, siendo este último en donde el filósofo se vería beneficiado.

Para Platón, según el italiano, la poesía es una desmesura que sólo hunde en la confusión al hombre. Los poetas son las cadenas que lo obligan a mantener la mirada fija en las sombras y tenerlas por reales. Así, la poesía es la llama en donde se originan las sombras como *signos* encaminados a representar la realidad sin serla, es el arte de mentir y de ocultar lo verdadero, y cultivar ese artificio, es llevar al alma a la aceptación de lo innoce.

Calasso continúa diciendo que para Platón, Homero y la poesía son una amenaza de desorden, pero sobre todo, una creencia cuyas conjeturas nos llevan a la falsedad. Aceptar los signos como impresiones psíquicas (mentales y auditivas) sin tiempo ni espacio equivale a resistir el peso y el constante cambio de sus cualidades por sus atributos, determinados no por la utilidad sino por la convención que los precede, es hacer del lenguaje y del pensamiento una apariencia mutable, al igual que las sombras de la caverna.

Platón trata de evitar el carácter creativo del lenguaje y darle una orientación científica, productora de pensamientos racionales que empujen al conocimiento a lo verdadero, cuyo fin único no es otra cosa sino la Idea del Bien. Lo que Platón estaba tratando de realizar, nos dice Calasso en su ensayo *El horror a la fábula*, era un grandioso intento de derrocar toda una forma de conocimiento en donde la ley aparece para encaminar toda violencia creativa hacia la producción, no como violencia sino como recurso energético para la construcción del edificio del saber institucionalizado: El Estado.

En un Estado moderno la ley se presupone a sí misma, aspira a la condición de la univocidad, pide no ser puesta en duda [Calasso, 1989:164] e indudablemente exige ser respetada. El mundo del trabajo reduce todo a un saber específico, a individualidades precisas conocidas con el nombre de identidad, ya sea por el lugar que ocupan en el proceso productivo o por lo que nos permiten hacer en dicho proceso. El trabajo libera al hombre de la animalidad para esclavizarlo a la labor productiva, a la regla social y natural designada por la ley.

No obstante, la ley en el mundo judeo-cristiano, *empieza a valer por sí misma y ya no busca el Bien, por el contrario hacer el Bien responde a lo legal* [Deleuze, 2001^a: 86], a lo correcto a los ojos de Dios, pero sobre todo, a la culpabilidad enraizada en la propia ley. No se es culpable por violar la ley sino por respetarla,

pues al haber un mayor respeto de la ley hay una mayor conciencia de la necesidad de su prohibición y es esa necesidad el origen de la culpa. Esta no es sino una indeterminación entre la necesidad de la prohibición y la posibilidad de transgredirla.

Son los obedientes quienes se sienten culpables, quienes en realidad pueden vivir la transgresión, pues para poder abolir la ley, se necesita en principio interiorizar la ley, saber de su existencia, creer en ella para poder, como Bataille lo expresaba, tener derecho al pecado y sobre todo, tener derecho a pecar. El tirano sólo puede crecer en la ley y por ella, es él quien la hace posible al transformar los *signos* o impresiones psíquicas en expresiones presentes. Es el tirano quien mediante el discurso transforma el lenguaje en ley, y así en acción.

El lenguaje como discurso plantea la exterioridad y asigna un rol en el proceso productivo de la conservación de la vida mediante un saber específico y especializado que marca límites e identidades dentro de la cadena de la productividad. Quién soy dependerá de qué hago o de qué se hacer, en tanto la ley pasará de un no hacer a un deber hacer, cuyo compromiso con la prohibición se definirá por la indeterminación que lo hace sentirse culpable entre más encamina su violencia a la productividad.

La prohibición por sí sola no puede controlar la violencia, necesita dirigirla, darle una finalidad, pero sobre todo darle una forma, esta forma es el saber como trabajo especializado, es llevar el pensamiento al reino de la luz y de las ideas previsoras, convertir al lenguaje en acción (en discurso [Beristáin, 1998]), sobre todo en acción productiva. Siendo así, *el lenguaje es quien fija los límites* [Deleuze, 1994: 26], es la especialización del saber y la forma del interdicto.

El mundo del discurso, para este francés, es el modo de ser de la prohibición. Ese mundo hace del lenguaje el instrumento de un sentido, coordina a los enunciados que tienen a la verdad por objeto [Sollers, 1997 : 109-110].

Mediante el discurso el hombre designa, forma y transforma el mundo, pero también él es transformado en esta acción. Este discurso que sólo se da en el ámbito social, advierte cómo la cosa al ser transformada en objeto por la actividad laboral se instaura en el orden de lo real y así, nos dice el autor, existe en el tiempo. Nada se da en el animal a lo largo del tiempo, sólo en la medida de nuestra diferenciación el hombre puede situar de manera externa y temporal el objeto.

El tiempo es medido tanto por la utilidad del objeto como por la cantidad de esfuerzo en él depositado. Referido siempre a la preocupación por el beneficio que

se obtendrá de su elaboración, el objeto es aprensible a la conciencia y, así, al tiempo. El discurso permite al trabajo desasociarse en partes constitutivas y encerrar en particularidades a cada objeto y actividad, para conformar con ello el sentido de cada acto, y así, el aplazamiento del goce al tiempo futuro.

Las cosas cosificadas en el tiempo y el espacio mediante la acción laboral son el proceso para dar sentido al mundo. Incluso el lenguaje es cosificado gracias al trabajo. El hombre al hablar se diferencia en un solo acto de la naturaleza, del objeto sobre el que ejerce su acción, y adquiere su identidad como sujeto distinto de la cosa referida, y por qué no, de los demás; pero también se emplaza en el tiempo, pues el discurso es una acción que acontece. Por ello, *si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido* [Ricoeur, 1998: 26].

El sentido certifica la intencionalidad del lenguaje en el pensamiento productivo, que es la apropiación y la restricción del pensamiento a los enunciados imperativos mediante los cuales, el poderoso como interlocutor, deja su marca en lo expresado, que como ya sabemos, es conservar el poder y beneficiar la productividad para el desarrollo de la supervivencia. Con ello, el poderoso pretende homogenizar el sentido y encaminar el pensamiento y las acciones a una conducta servil.

El discurso encaminado a la consecución de algún fin posterior se determina por el futuro al igual que el trabajo, del cual es parte fundamental. Permite al hablante referirse sobre sí mismo mediante los objetos y la construcción de cosas que constituyen su mundo. Se apropia de aquello que le es extraño y lo convierte en algo ordinario y sin magia, en donde todo está conectado con otra cosa de manera indefinida. De esta manera, podemos decir que la referencia de sentido y realidad en la vida del hombre está dada por su propio rostro reflejado en las cosas por él creadas.

Como ya sabemos, para Bataille, el útil no tiene valor en sí mismo sino en relación a su utilidad. Mediante el discurso esta utilidad se hace evidente al ser una expresión referencial en donde las cosas no tienen valor en sí mismas al igual que en el proceso productivo, como ya dijimos junto con el autor, sino por remitirnos a otra cosa de manera interminable. Mediante el discurso, el poderoso introduce al lenguaje en el proceso productivo, transformando la acción comunicativa en acción referencial.

Sólo mediante la diferenciación del objeto por medio de la conciencia y el discurso se adquiere la identidad. Trabajar es convertirnos en hombres, pues mediante el trabajo, nos dice Bataille, se forma el mundo de las cosas donde toda acción adquiere un valor con referencia al aplazamiento del goce o la ganancia de un fin

posterior. Así, el discurso es el trabajo hecho lenguaje. Mediante su acción se conforma la humanidad en el mundo del hombre y *la negación de la sombra* en su existencia.

La muerte, el trabajo y la identidad

*La muerte es grande.
Le pertenecemos,
con la risa en los labios.
Cuando nos creemos en el corazón de la vida,
osa, de pronto,
llorar en nosotros.*

Rainer Maria Rilke.

En *Teoría de la religión*, Bataille nos dice, que el mundo de lo profano está conformado por el trabajo y la prohibición. Curiosamente el hombre dentro de este mundo profano es un engrane más en el proceso productivo, en donde cada cosa junto con él, son valorados por el poderoso en razón a su uso. En este libro, se aclara cómo la posibilidad humana depende de las prohibiciones, pero para poder aclararlo aún más es necesario incorporar dos obras, en donde el análisis del interdicto vincula de manera directa a la muerte y al trabajo.

Esas obras son *El erotismo* y *El ojo pineal*, en donde Bataille analiza de manera profunda el vínculo necesario entre el interdicto y la transgresión para la existencia del hombre. Sin ambos momentos el hombre no podría ser; pues sólo es en tanto puede diferenciar su comportamiento y actitud de la de los animales, pero también en la medida de poder restringir sus acciones hasta cierto límite que le permita sobrevivir y desarrollarse.

Así, a un mismo tiempo la prohibición o el interdicto, como Bataille lo llama, son la posibilidad de retrasar la muerte, pero también el inicio del trabajo por ella y hacia ella. Porque morimos sabemos somos humanos. Sólo el hombre muere, es propio de la humanidad. Podríamos decir incluso de la muerte que es ella nuestra propia humanidad. De su prohibición depende nuestra existencia y de su descubrimiento y realización nuestra posibilidad de existir. Al morir unos pueden nacer *otros*, pues es la muerte quien permite el crecimiento y el desarrollo.

El trabajo es un momento extraño en la vida del hombre. Restringe la energía a la producción y la convierte, según el autor, en fuerza productiva. Mediante la actividad laboral se pretende retrasar la muerte, pero en realidad se trabaja para ella. Trabajar sólo es posible si se trabaja para sobrevivir, para no ser alcanzado de manera inmediata por la muerte. No obstante, la muerte no se revela a nosotros sino por el *otro*, más específicamente, por la muerte del *otro*.

Según Bataille, la muerte es algo externo e impersonal. Comienza con la conciencia de ella y el trabajo como solución para calmar su violencia. En el hombre, la muerte, al igual que su conciencia corporal, conocida por el autor, como ya dijimos, con el nombre de *erotismo*, son la naturaleza inseparable y enigmática que en él reside. Ambas son el vestigio de la sombra cuya existencia pone en peligro el espacio organizado por los procesos productivos.

En *Teoría de la religión* nuestro bibliotecario demuestra cómo la naturaleza al crear al hombre da lugar a su propia destrucción, pues el hombre es el único ser natural que reniega de su naturaleza y trata de perfeccionarla. Él es diferente a lo natural y aunque parte de ello, se distancia de la naturaleza mediante la posición de ésta como útil. Esta utilidad está dada en el empleo humano de la naturaleza como útil, en *el empleo humano de los útiles* [Bataille 1975^a: 31].

Estos útiles están elaborados, nos dice el autor, con vistas a un fin, cuya forma otorgada por el trabajo es la constitución de un no-Yo que introduce la exterioridad en el sujeto quien participa de los elementos diferentes o distintos a él. Esta diferenciación tiene como consecuencia el surgimiento de la identidad y el distanciamiento con respecto al *otro*, cuyo valor paralelo al útil, está determinado en relación al resultado posible de alcanzar.

A partir de entonces el pensamiento es pensamiento racional y éste crea a sí las identidades. Por el Yo se funda el valor, la identidad y la concepción de normalidad asociada a la normatividad y ésta, a su vez, a la ley y el cumplimiento del interdicto. La identidad del Yo con respecto al objeto deriva del perfecto conocimiento del sujeto para poder fabricar otro objeto igual, pero en esa medida, la naturaleza se contrapone al hombre en tanto éste sólo la conoce en referencia a lo que sabe hacer con ella.

De esta manera la creación de objetos como las identidades de quienes los construyen entran en la actividad útil, en donde los objetos son conocidos desde el exterior, nos dice Bataille, definiéndose así una esfera de los objetos en donde los hombres determinan las cosas de acuerdo a las posibilidades del poder hacer. Ese poder hacer determina también al conocimiento, cuya aprehensión de lo conocido dependerá del saber hacer, por tal motivo, todo objeto es creado y clasificado de acuerdo a los atributos del sujeto creador.

Esta creación de objetos refleja la forma del hombre que construye el objeto, su utilidad es el rostro de lo humano y la organización del hombre mediante el sentido. Por ello, Bataille nos dice, que toda naturaleza domesticada se transforma en una cosa, pues al introducir el hombre la razón y el saber en su forma, toda relación sólo se da con el medio ambiente si éste está reducido a un objeto, diferenciado del Yo, asumido como identidad propia.

La identidad del Yo ve como un defecto su naturaleza corporal. De ello, deriva la actitud del hombre no sólo a transformar la naturaleza de su alrededor, sino definirla como objeto a su disposición, pues en la medida en que la organiza y la clasifica por medio del lenguaje, su identidad parece a sus ojos volverse más clara, segura y estable. La improbabilidad del Yo se niega, al transformar el entorno natural mediante la actividad productiva del trabajo y convertirla en propiedad

Toda propiedad material del hombre anuncia un fin deseado en donde la naturaleza adquiere forma, nos dice Bataille, pero también la identidad del Yo diferenciada del objeto es transformada en el proceso de dar forma a la cosa. *La cosa en sí no tiene un fin propio sino el fin de su creador; y este fin está relacionado a un tiempo ulterior cuyo fundamento es la duración; así en el tiempo venidero la muerte no tiene lugar*[Bataille, 1975^a: 50].

El orden real anula la vida íntima (violencia) y la sustituye por la cosa que es el individuo en el trabajo, continua Bataille, lo que importa para el poderoso, para el tirano es sostener un sentido duradero en donde el consumo de recursos se subordina a la necesidad de durar, por ello, el "sacrificio", lo "sagrado" y todo aquello que recusa el movimiento dispendioso del universo, es contrapuesto por Bataille a esta organización del mundo profano de las cosas.

En este mundo de las cosas, advierte Bataille, vemos cómo el hombre adquiere su individualidad en la medida en que su aprehensión le une a los resultados del trabajo, de ahí que para el hombre moderno, el valor radique en la duración. Nace de esta forma la humanidad productiva fundamentada en el crecimiento material y en el orden real de las cosas, en donde la muerte es una calamidad, una limitante para el proceso productivo.

II

La muerte no existe sin el hombre. No tiene realidad propia, por el contrario, la muerte constituye al ser del hombre¹⁶, es su parte esencial o una de ellas. Sólo en él la muerte tiene cavidad y, ¿por qué no?, existencia. Luego es él, quien la concibió por primera y única vez y, en donde se experimenta de manera ineludible, pues abre en a un sólo tiempo la luz que asusta y fascina. La muerte – dice Bataille, nos permite cumplir un ciclo necesario de cuyo acontecimiento depende la propia existencia del hombre.

Todos morimos, sí, pero no todos lo hacemos igual. De cultura a cultura, de sociedad a sociedad, de familia a familia y de hombre a hombre, la muerte se vive, se acepta y experimenta de diversas formas y con distintas actitudes. Para el hombre la muerte resultaba de la interrupción de los signos vitales, no obstante, al convertirse la ciencia médica en un reanimador de cadáveres que mantiene de manera artificial la función cardíaca y respiratoria, la noción de muerte ha pasado a la cesación de la actividad cerebral.

Sin embargo, es necesario definir la palabra muerte, ya que el fenómeno físico se verá influenciado por la actitud social de cada cultura y época. La palabra muerte deriva del latín *mors* y *mortis*, y según el Diccionario de la *Real Academia de la Lengua*, se entiende por muerte a la cesación de la vida, a la separación del cuerpo y del alma, influida de manera evidente por las ideas platónicas provenientes de los cultos órficos extendidos de manera general en nuestra cultura por el judeo-cristianismo.

Resulta irónico que en pleno siglo XXI la muerte se vea como una enfermedad a vencer, en tanto para las civilizaciones arcaicas la muerte tuvo un sentido ritual de completitud con su cosmogonía. Para los hombres arcaicos de occidente, sobre todo judeo-cristianos, la muerte equivalía a la separación del alma del cuerpo físico, un castigo y a la vez una liberación. En la actualidad la propia muerte, según Bataille, representa una pérdida en el sistema productivo, pero sobre todo, el inicio de la identidad y su toma de conciencia.

El Yo diferenciado de los objetos gracias a su trabajo no sabe que existe hasta la muerte del otro. Su propia naturaleza, así como el orden por él establecido en espacio tiempo mediante la creación de una cadena de útiles, se pone en cuestión. El tiempo establecido para la realización de sus objetos útiles lo transforma y lo hace consciente de su propia temporalidad, toma conciencia de su

¹⁶ Cfr. Martín Heidegger y Emmanuel Levinas: *El ser y el Tiempo y Dios, la muerte y el tiempo*, respectivamente.

fatalidad: nacer es morir, y su realidad se desgarrar por su propia naturaleza constitutiva y su vulnerabilidad se manifiesta: todo hombre es mortal.

La muerte, en la obra de Bataille, tiene el sentido ritual de la develación de un misterio. Este misterio es como aquellos fenómenos poetianos en donde lo fantástico se encuentra a la vista de todos, no obstante, jamás los percibimos y si lo hacemos dudamos o caemos en la negación. Huimos de la muerte tratando de ocultar sus pasos, pero la muerte no hace sino mostrarnos nuestra fragilidad, puesta en duda, junto con el orden establecido por el trabajo. Como ya dijimos trabajamos para la muerte, y al darnos cuenta de ello, nos horrorizamos.

Lo más aterrador al hombre moderno es lo incontrolable y en ese sentido la muerte le controla y determina, pues hasta ahora sólo a podido aplazarla y compartir con el hombre judeo-cristiano la pena del castigo que significa morir. La muerte es inaccesible hasta para el propio lenguaje. No se le puede definir, sólo se puede hablar de ella como fenómeno exterior ajeno a quien lo percibe. La muerte manifiesta lo irremediable y hace consciente en el hombre su caducidad.

Bataille analiza cómo dicho fenómeno no siempre se concibió así, demostrando mediante el estudio de las comunidades arcaicas cómo para el hombre antiguo y; posteriormente, para Nietzsche, la muerte y el morir, es sobre todo una afirmación del ser que pone en duda el espacio organizado por la razón y su actividad productiva, en donde el hombre se descubre a sí mismo como una exuberancia de la naturaleza sin fin alguno.

Bataille:

*...en mí mismo
al fondo de un abismo
el universo inmenso es la muerte...*
[Bataille, 1999: 25]

Bataille nos dice cómo la forma de confrontar la muerte determina al individuo y su actuar en la sociedad. El morir representa la entrada a un mundo, sigue diciendo, la experimentación y la ruptura de la realidad sensible para ser capaz de demostrar el sin sentido de la muerte y la ausencia de un fin productivo en la vida. *La muerte tiene como sentido la continuidad del ser* [Bataille, 1997*: 25], nos asegura Bataille. Esta continuidad se refiere a lo esencial en nosotros; es decir, a la ruptura del aislamiento, del sentido que nos marcan nuestros propios límites para llevarnos al reino de lo *sagrado*.

Y es en las obras *El ojo pineal* y *El erotismo*, escritas respectivamente en 1927 y 1961, en donde Bataille realiza dicho estudio. Ya había sufrido los estragos de las dos grandes guerras mundiales y el deceso de su ser más querido, Colette

Preignot, conocida con el nombre de *Laura* en sus escritos. Estos acontecimientos lo llevaron a profundas depresiones que reincidieron con mayor fuerza en su estudio sobre la muerte y su inevitable comunión con el *erotismo* como fundamentos de la renovación social y la crítica al mundo moderno.

Sabemos de la muerte por la muerte del *otro*, pues *su muerte no manifiesta un fin sino un "estar" para aquel que queda, es a un mismo tiempo identificación y reconocimiento de lo que somos sin estar ahí*[Levinas, 1994: 20]. Por tal motivo, para Bataille, la muerte es sobre todo conciencia de poder morir. Esta conciencia es conciencia de identidad. Es el reconocimiento de nosotros mismos mediante los gestos y posteriormente la inmovilidad y el silencio del *otro*, ese *otro* ahora muerto y que a un mismo tiempo nos hace conscientes de nuestra existencia y su mortalidad.

Por eso, la muerte para Bataille es lo opuesto radical al hombre y, revela, el absurdo de marcar un principio, un sentido a algo que no lo tuvo nunca. La muerte se trastoca de fatalidad y castigo a un punto de identidad en donde la misma identidad se disuelve. Para el bibliotecario es el abismo que nos separa y nos aísla, pero también, y ahí su importancia, es la forma de encontrar nuestra conciencia cósmica y nuestra empatía con el movimiento del universo.

La muerte se manifiesta por la ausencia de expresividad del rostro, la inmovilidad y anulación del poder energético en el cuerpo, como nos lo hará ver Emmanuel Levinas, en su obra *Dios, la muerte y el tiempo*. En esta obra el autor asegura que la muerte es la interrupción de movimientos y la reducción del *otro* a lo que fallece. Partida hacia lo desconocido, sin retorno ni dirección:

La muerte, de acuerdo con la experiencia, es la interrupción de un comportamiento, la cesación de movimientos expresivos y de movimientos o procesos fisiológicos envueltos en esos movimientos expresivos, disimulados por ellos, que forman algo que se exhibe, más bien, alguien que se exhibe o mejor aún, que se expresa[Levinas, 1999: 22].

La muerte para él es la descomposición, la no respuesta, la *responsabilidad que tengo para con el otro*[Levinas, 1999, 23-24], una curación e impotencia, enigma más allá del ser o no ser, es la experiencia de la nada en el tiempo; certeza por excelencia de que el ser es un ser para la muerte (Heidegger), en cuya figura, el cadáver, manifiesta el rostro del ser sin serlo; es decir, la muerte revela al ser sin degradarlo y sin confundirse con él.

No pretendo introducirme en el complejo pensamiento de Heidegger y Levinas sólo intento arrojar la mayor luz posible a la noción de muerte y a la postura de Bataille ante este concepto. Más allá de la *responsabilidad levinasiana*, para

Bataille la muerte nos revela la comunión de los seres ante el hecho que significa el morir. El enigma de la muerte es un desgarré, en cuya contraposición con Heidegger y Levinas, el ser no es para la muerte sino que en su afán de vivir alcanza la mortalidad.

Para Bataille la muerte se revela como lo otro y más allá de la responsabilidad expresable en el interdicto de dar sepulcro a quien muere, Bataille habla de una comunidad, de una relación de lo mismo con lo mismo. Para él el *erotismo* se refiere a la muerte y, el interdicto, como ya lo mencionamos, prohíbe el regreso a la animalidad indistinta y la muerte para poder constituir lo humano. No obstante, la muerte es el punto de surgimiento humano en tanto se es hombre, pero sobre todo, en tanto se es natural.

La muerte para nuestro pensador francés es lo *otro*, es esa *otredad* radical de la que nos habla Juan García Ponce en su ensayo titulado *La imposibilidad de morir*:

La muerte es un estado inaccesible para nuestra condición de hombres. Es la otredad radical. No podemos tocarla aun cuando sabemos de su existencia. La imposibilidad de morir no pasa de ser eso: el conocimiento de que morimos pero no sabemos qué es morir. De que somos para la muerte pero no sabemos para qué somos; la muerte nos está vedada y es inaccesible. [García Ponce, 1994:175]

Abocado a un destino trágico, como Bataille lo dice, el hombre moderno ve en la vida un fin, que se entiende como la supervivencia a través del establecimiento de la prohibición del regreso a la indistinción animal y de la muerte. Sin embargo, es la misma vida quien en su afán de ser experimentada exige del hombre su mortalidad quedando demostrado cómo todo fin de la vida es un absurdo.

La muerte como *decisión del ser* es un festejo vital, en donde la energía se excede a sí misma para revelar el absurdo de temerle a la muerte. Así, la vida debe recorrer todos los caminos que la revelan. Adentrándose inclusive en aquellos en donde supuestamente termina, en aquellos que nos causan horror, nos dice Bataille, pues no creo que el hombre tenga oportunidad de arrojar un poco de luz sobre sí mismo antes de dominar aquello que le horroriza [Bataille, 1997^a: 15].

El muerto es la prueba de lo que se conoce como la muerte; lejos de ser una *responsabilidad* con el *otro*, instituida por el interdicto, el cadáver me sitúa en el estado de dominio de la muerte al revelar mi identidad, el Yo que no soy, pero que podría ser. Este cadáver que ahora es el *otro* es la ruptura de mi identidad y la apertura de mi conciencia, es la herida incurable, sangrante de un destino trágico que me aguarda de manera irremediable y me impulsa al trabajo.

III

Los animales no saben del morir. Sólo el hombre oculta sus restos y adopta actitudes, gestos, comportamientos, etc., que lo llevan a prohibir el dar la muerte. La angustia provocada por la muerte funda el interdicto, nos dice Bataille en *El erotismo*, y el deseo conduce a infringirlo, pero es en el interdicto donde descansa, según el mundo moderno, la cultura, empero la cultura es renovada por la transgresión, según Bataille.

Y continua diciéndonos, en *El erotismo*, que el hombre pertenece tanto al interdicto como a la transgresión, aparentes opuestos, en donde la vida del hombre se encuentra desgarrada, sumida en la tragedia; donde el trabajo y la razón como base de la vida humana resultan insuficientes, pues no nos pueden absorber enteramente. Y aunque la razón manda, dice el autor, nuestra obediencia tiene límites. El mundo racional tiene en el fondo la subsistencia de la violencia.

El trabajo una vez empezado crea una imposibilidad de responder a solicitudes inmediatas, introduce la razón para calmar las agitaciones humanas que exigen esa satisfacción inmediata y promete un provecho ulterior. Desde tiempos remotos, nos dice Bataille en *El erotismo*, el trabajo introdujo un sosiego por el que el hombre dejaba de responder al impulso inmediato regido por la violencia del deseo. Esta violencia del deseo es acallada mediante los interdictos, los cuales de manera inicial afectaron a la muerte y la función sexual.

¡No matarás!. ¡No cometerás adulterio...! Son los dos mandamientos fundamentales aportados por la Biblia. El primero de los interdictos, continua Bataille diciendo, es la consecuencia de la actitud humana para con los muertos. Mediante el trabajo y su habilidad técnica el hombre desde sus inicios pudo separarse de la violencia. Sus herramientas, no obstante, no son las únicas pruebas de su oposición a la violencia, las sepulturas del hombre, del *otro*, lo atestiguan de manera más clara.

Al sepultar al *otro*, el hombre ejerce un trabajo sobre la violencia, sobre lo desconocido, e intenta mediante la inhumación disminuir el horror de la violencia producida por el cadáver. *Y lo que, con el trabajo, el hombre reconoció de horroroso y asombroso – incluso de maravilloso –, es la muerte* [Bataille, 1997ª: 64]; por ello, para Bataille, la razón se ha vuelto auto referencial, pues cada acto realizado es para demostrar la realización correcta y propicia para mantener a la humanidad.

Bataille nos dice:

La costumbre de la sepultura (en el hombre de Neandertal) es el testimonio de un interdicto, parecido al nuestro, que concierne a los muertos y a la muerte. Al menos de bajo una forma vaga, el nacimiento de un interdicto es lógicamente anterior a esta costumbre. Podemos incluso admitir que, en cierto sentido, de una manera a penas sensible, tal que ningún testimonio de él pudo subsistir, tal que sin duda escapaba a los que lo vivieron, ese nacimiento coincidió con el trabajo [Bataille, 1997^a: 65].

Así pues, la muerte no es sino la conciencia de ella, referida por el cadáver como objeto angustioso a partir del *otro* e, indudablemente, el reconocimiento de un destino para el observador. El cadáver es el testimonio de una violencia apocalíptica, no sólo destruye a un hombre, sino que destruirá a todos los demás. De tal forma, el interdicto se manifiesta como el retroceso o el distanciamiento de la violencia, traducido en el interdicto de la muerte.

La muerte es el signo de la violencia y el cadáver su manifestación material. En cualquier caso es un a amenaza al mundo de la utilidad práctica erigida por la razón, pues el muerto participa de la violencia que le quito la vida y amenaza con contagiar a la civilización. El cadáver es una amenaza para quien se queda, por eso deben enterrarlo para salvarse del contagio vinculado a su descomposición, en donde la amenaza adquiere un aspecto atroz. Pero, ¿por qué el muerte resulta una amenaza para quien queda? Y ¿hacia dónde nos conduce esa amenaza en la prohibición?

La respuesta, dice Bataille, es compleja por su sencillez. Según Freud, el interdicto o tabú como él lo conoce, se opone al deseo de tocar. A quien presencia el cadáver el horror le es inmediato, pero también es imposible resistirle; así la violencia del cadáver penetrado *no nos contagia de la muerte en sí, sino de la tentación de encarnar la violencia en nosotros contra un vivo [Bataille, 1997^a: 69].* Tener el deseo de tocar corresponde a poseer el deseo de matar, el interdicto del asesinato es el aspecto particular del interdicto de la muerte y de la violencia.

A los ojos del hombre, tanto arcaico como moderno, la violencia es siempre la causa de la muerte, nos dice Bataille en *El erotismo*, pero esa muerte siempre tiene un responsable, aun cuando se trate de un acto divino, siempre hay *otro* responsable del deceso, de desencadenar la violencia. Aquí se presentan los dos aspectos paradójicos del interdicto que más arriba enunciamos junto con el autor.

Debemos huir de la muerte y ponemos al abrigo de las fuerzas desencadenadas que la habitan [Bataille, 1997^a: 69]; pues a un mismo tiempo, la muerte es la violencia que debe ser expulsada fuera de nosotros, de nuestra comunidad y el

destino ineludible asechándonos a cualquier momento. Fuera de sus límites la comunidad puede ejercer la violencia y entregarse al asesinato, nos dice Bataille, sólo cuando se trata de una muerte de algún miembro de la comunidad se expresa y deja sentir la prohibición.

Mediante el trabajo la comunidad se constituye y crece, incluso, ejerce el asesinato en contra de otras comunidades desviando la violencia hacia ellas y canaliza el acto violento a la conquista y expansión de sus fuerzas productivas mediante la esclavitud de los vencidos y la imposición del temor a la muerte. El interdicto funda el pavor sin pedirnos únicamente observarlo, nos provoca convirtiéndose en una acción prohibida, en su contrario, la absoluta transgresión.

No obstante, advierte Bataille, las transgresiones no pueden agotar el interdicto, pues el interdicto es el medio para alcanzar la propia transgresión. Echar abajo esa barrera en contra de la violencia que es el interdicto, es una gloriosa maldición rodeada por un halo de heroísmo sobre quien se atrevió a derribar la prohibición, no por afán de expandir su imperio o comunidad sino por voluptuosidad, como acto de liberación servil: *Imponer límites a la violencia a sabiendas que no hay nada que la reduzca es una irónica provocación de muerte* [Bataille, 1997^a: 70].

IV

Como ya lo dijimos con el autor anteriormente, el interdicto de la muerte vincula de manera directa a la sexualidad, hablar de muerte exige abolir el sentido o el supuesto fin que se pretende dar a la vida, y es imposible referirse a ésta sin traer a la discusión la actividad sexual dentro de una comunidad. Y hablar de sexualidad implica, de manera escandalosa, hablar del cuerpo, pues debemos recordar que a partir del triunfo del cristianismo la naturaleza constitutiva del hombre se verá condenada a la mera existencia de la carne.

El interdicto de la muerte expresa la violencia sobre la carne o el cuerpo del individuo sobre quien actuó, de la misma manera el interdicto de la sexualidad expresa la prohibición de la violencia sobre el cuerpo. En todo tiempo, nos dice Bataille, en la medida en que estamos *informados* mediante el lenguaje, el hombre se define y se rige por una conducta sexual. Estar informado significa estar enterado o en forma de acuerdo a la preocupación de la actividad laboral.

Por eso las pasiones despertadas en el cuerpo por un extraño impulso del deseo se oponen también, al igual que la muerte, al trabajo en tanto impulsión inmediata. El *erotismo* diferenciado del instinto animal, en donde el hombre es consciente de sus deseos, pasiones y placeres, es para una comunidad una violencia

inaceptable en el momento del trabajo. La sexualidad resulta al igual que la muerte una amenaza restringida, hipotéticamente según Bataille, por el tiempo destinado a la actividad laboral.

Estas restricciones varían de acuerdo al tiempo y el lugar, pero en el mundo moderno occidental, la sexualidad se aplaca mediante el ocultamiento de los órganos sexuales por las prendas de vestir. El vestido es una manera de dar forma y domesticar la violencia contenida en el sexo de los individuos. Incluso, la sexualidad se encamina al igual que la muerte a la actividad productiva al convertir la fuerza libidinal en fuerza laboral, como lo dirá Foucault y Deleuze. Pero no todo terminará ahí. El cuerpo se convertirá en mercancía, en materia prima de producción.

Y por más libertad sexual existente en este siglo XXI los hombres seguirán apartándose de los ojos de los demás para consumir su acto sexual, restringido y limitado por la noción de normalidad impuesta por el discurso de lo socialmente correcto. Así, esa libertad sexual se ve restringida por la forma, entendida como conducta sexual adecuada, en donde la sexualidad se encamina a la preservación de la sociedad o comunidad según sea el caso, y en donde la reproducción ocupa un lugar preponderante para la supervivencia de un pueblo o nación.

Para Bataille la muerte de un ser es correlativa al nacimiento de *otro*, es la condición para que pueda nacer el *otro*, por ello expresa:

La vida es siempre un producto de la descomposición de la vida. Es tributaria en primer lugar de la muerte, que deja el lugar, después, de la corrupción, que sigue a la muerte, y que vuelve a poner en circulación las subsistencias necesaria para la venida incesante al mundo de nuestros nuevos seres. [Bataille, 1997: 79]*

Sin embargo, prosigue Bataille, la vida no es por ello menos una negación de la muerte llevada al extremo en la modernidad. El horror que despierta la muerte de manera inmediata no deriva del aniquilamiento del ser únicamente, sino de la fermentación general de la vida en el cuerpo en putrefacción. Este horror, mantenía la conciencia de la identidad del Yo cuestionándose por su origen y su constitución llegando a una certeza terrible resumida en la sentencia del filósofo rumano E. M. Cioran:

Perdimos al nacer lo mismo que perdemos al morir: Todo. [Cioran, 1996: 56]

Esta sentencia pesimista en una primera lectura, denuncia el absurdo de la identidad del Yo descrita por Bataille en la ficción llamada *El ojo pineal*, en donde

la pregunta por el origen queda anulada, pues el hombre como ser antinatural o diferenciado de la naturaleza, destruye su origen o lo niega al elevarse del suelo y adquirir la posición vertical, erguida como su sexo en un desafío violento en contra de la propia naturaleza que lo constituyó.

La ficción del *ojo pineal* nos habla del nacimiento de un tercer ojo en la parte superior central del cráneo y hace alusión al movimiento dispendioso del universo y del hombre como el mayor lujo de la creación y de la naturaleza. Este *ojo* se abre a la exuberancia de un sol enceguedor y repugnante; se abre a lo imposible. Es un *ojo* orientado al infinito libre de las ataduras del mundo de las cosas y que pone en duda la identidad del Yo.

El Yo existo es dar identidad y sujetar a límites la libertad del cuerpo. El Yo, como lo expresó Descartes: *en tanto piensa existe*, es ya dar ordenamiento y sentido a lo que no lo tiene, según Bataille. Para Descartes el hombre se distingue de los animales por la conciencia (razón) y el lenguaje. Para él, es el propio hombre quien crea al *sujeto* como fundador de todo lo existente. La modernidad se fundamenta en este hombre transformado en sujeto que piensa, razona y cimenta todo saber para determinar las cosas.

El hombre, dice Bataille refiriéndose a Descartes, al expresar la identidad mediante la diferenciación de las cosas, expresa que el mundo moderno, como representación, es un mundo construido desde la reflexión del hombre pensante. Es a partir de entonces que aparece el lenguaje como sistema de signos encaminado a representar las cosas, donde el saber que se instaure edifica el discurso por el que se ordenarán las representaciones, por sus identidades y diferencias, dándose así la disociación entre las palabras y las cosas, entre lo nombrado y lo que se nombra.

El lenguaje como sistema de signos, planteado por Ferdinand de Saussure, es en realidad un sistema de producción que sirve como razón instrumental adecuando los medios a los fines. En este caso, el significado y el significante que constituyen el signo lingüístico hacen de éste un fin útil que se exterioriza para hacer responder o actuar al otro, siempre ejerciendo un poder sobre él, transformando los signos en acciones y a su vez en discursos.

Mediante esta visión del lenguaje se constituye el Yo pensante, quien conocerá su entorno por medio de signos, cuyas impresiones psíquicas, visuales y auditivas llevarán consigo la convencionalidad de un grupo, de una raza, de una comunidad y, posteriormente, de una cultura. Así, los signos son siempre signos sociales. El hombre conoce y organiza el mundo a partir de la implantación de estos signos sobre las cosas, pues así nombra y controla su entorno, humaniza la naturaleza y

le da un orden de acuerdo a la razón, convirtiendo todo lo *real en racional*¹⁹ (Hegel).

Esta realidad racional constituida por medio de los signos y captada por nuestros ojos nos ata a la creación de un mundo de las cosas cuya verdad se *sostiene por una voluntad de ser real de ser verdadera*²⁰ [Trias, 1984: 44]. A este mundo de las cosas Bataille opone, como lo enunciamos con anterioridad, la aparición del *ojo pineal*, cuya visión se dirige al sol, a lo *imposible*, a la liberación del cuerpo del ordenamiento y la creación de los espacios por la razón. *El ojo pineal* no es sino la ruptura del sentido, de la organización del cuerpo por medio de la razón.

A través de la aparición del ojo pineal, el hombre desborda la delimitación impuesta por la razón e instaura al hombre en el ilimitado fluir de la energía del universo en donde el hombre es una exuberancia, puro lujo del universo, dando como resultado que la luz, no visible en sí misma, se torne visible por los cuerpos que ilumina. La existencia y su comunión con la muerte son la consecuencia del encuentro de un hombre y una mujer, en cuyo momento consuman una unión; así, la posibilidad indeterminada que somos entra en juego, seduciendo a la imposibilidad infinita y a la suerte, y logra venir al mundo —como Bataille lo asegura en "Sacrificios", segundo texto del libro *El ojo pineal*.

[...] considero que en mi venida al mundo —que ha dependido del nacimiento y la conjunción de tal hombre y tal mujer, y después del momento de esa conjunción— existe, en efecto, un momento único en relación con mi posibilidad, y así aparece la improbabilidad infinita de esa venida al mundo [Bataille, 1997^c: 27].

La llegada de un ser al mundo sólo es concebible si lo aparentemente contradictorio se comunica. Y es precisamente ésta la hazaña lograda por la comunión de los cuerpos. Si en cualquier momento algo resultase mal, la improbabilidad que yo soy dejaría de ser y se convertiría en otro. Por ello la seducción de la suerte es la afirmación de mi voluntad de vida, mediante el nacer: *La esencia misma del Yo que soy consiste precisamente en que ninguna existencia concebible puede reemplazarlo* [Bataille, 1997^c: 28]. La existencia, al igual que la muerte, se convierte en una exigencia del propio ser que se afirma en la improbabilidad de lo heterogéneo, nos sigue diciendo el autor.

Sin embargo, la llegada del ser al mundo significa dejar la continuidad o la *indistinción de la animalidad, en donde la existencia es agua dentro del agua* [Bataille, 1975^a: 22]. Revelándose así, la condición desgarrada de la identidad del hombre al momento de nacer, pues a partir de su entrada en la sociedad el

¹⁹ Cfr. Hegel. *La fenomenología del espíritu*.

²⁰ La idea y el concepto son de Foucault, pero él los cita.

hombre marcará su origen mediante la separación de la *animalidad y el distanciamiento del objeto como cosa (lo natural)* y la conciencia de muerte (no matarás).

Es por esto que Bataille asegura que *el Yo sólo accede a su especificidad y trascendencia integral bajo la forma del Yo que muere* [Bataille, 1997^c: 31]. El ser decide venir al mundo (nacer), revelarse a la existencia mediante la muerte. Pero esta muerte no es un deceso cualquiera, sino una afirmación de vida y no una renuncia a la misma. La develación de la muerte sólo se concibe si la muerte es soberana, si es sagrada.

Lo *sagrado*, para Bataille, supone una exigencia y una entrega total. Consecuencia de la seducción del tiempo y de entregarse a vivirlo a pesar de la sombra de la muerte. Lo sagrado es la obstinada apetencia de vida hasta la muerte, es el desquebrajamiento del Yo y la entrega de quien realmente vive y rechaza toda limitación racional. De esta forma el yo se convierte en una apuesta afirmativa, en un vuelo enigmático en donde el nacimiento y la muerte coinciden en la negación de una finalidad y la ruptura de un sentido.

Es en la vida en donde nacimiento y muerte se gestan, a la manera de Schopenhauer, como contrapeso de una pertenencia común, la una (nacimiento) actúa para que la otra (muerte) revele el actuar sin distinción de grado, ambas nos impulsan a vivir, ambas son momentos de la vida.

V

Para Bataille, la luz solar, captada por el *ojo pineal*, es el rostro oculto y abyecto representado por todo aquello referido al gasto, al derroche, al sacrificio o a lo sagrado; en pocas palabras, el reino de lo gratuito —metáfora de la energía del universo—, en donde todo se ordena por el dispendio. Este reino de lo gratuito se abre al hombre gracias al advenimiento del tercer ojo zen, que Bataille no sitúa en la frente sino en la parte superior del cráneo, como ya lo habíamos referido anteriormente.

El *ojo pineal* detracta el mundo cultural moderno de Occidente en la medida en que se opone a la idea del sol rector platónico, en donde hay un repudio a las sombras y una exaltación de lo racional y lo productivo para la conformación de un Estado superior e ideal. En este Estado, los hombres deben educarse y calcular cada acción de su vida para poder ver con claridad la luz, sus ojos en posición paralela al piso *le mantienen aferrado con estrechos lazos a las cosas, en donde la necesidad ha fijado sus dominios* [Bataille, 1997^c: 64].

Esta luz, que Platón relacionará con el saber y la razón como fundamento de la verdad y lo real en contra de la inmediatez, *no tiene su origen*, según Bataille, *en una luz mediante la cual se captaría lo verdadero, sino en una oscuridad no manifiesta, cuyo descubrimiento, captación y afirmación ponen en obra al pensamiento y lo hacen encontrar y extender su propia luz* [Blanchot, 1996: 169] en detrimento del sentido impuesto por la razón. Dislocar los pilares de la luz racional y demostrar cómo la sombra es el principio del orden, pues después de todo, en el principio todo era caos²¹, es fundamentalmente la tarea batailliana, para desmentir la organización del mundo por el gasto productivo.

Para Bataille, la pérdida y la muerte son los fenómenos por los que se posibilita la vida y el orden del mundo. La muerte organiza y activa la dinámica de la vida en todo el universo, para poder crecer se debe morir, permitiendo así la depuración de lo desgastado por el utilitarismo productivo. La muerte y el gasto son el punto de inicio y de supresión del interdicto. Por eso Bataille referirá en contra de la visión platónica del mundo el siguiente párrafo:

Debes saber en primer lugar que cada cosa que tiene un rostro manifiesto posee también uno oculto. Tu rostro es noble: tiene la verdad de los ojos con los que captas el mundo. Pero tus partes peludas, bajo el vestido, no tienen menos verdad que tu boca. Esas partes, secretamente, se abren a la basura. Sin ellas, sin la vergüenza aneja a su empleo, la verdad que ordenan tus ojos sería avara [Bataille, 1988^o: 92].

El ojo pineal responde a la concepción anal como símbolo del sol deslumbrante [Bataille, 1997^o: 45-46] que nos abre a la experiencia sin límites y desprecia la visión de la servidumbre racional en donde el hombre se aparta de la naturaleza mediante la limitación de sus experiencias por el control que sobre ésta ejerce. Estas experiencias racionales sólo deberán referirse a gastos productivos, donde la supervivencia se vea beneficiada por la actividad productiva y el crecimiento material, creado por el dominio del hombre con respecto a la naturaleza.

El discurso es siempre una orden de trabajo y una conciencia laboral productiva por la que el hombre adquiere identidad, gracias a la acción por él realizada en los procesos productivos. Quién soy significa qué hago en una institución, empresa, trabajo, Estado o proceso productivo. No somos en tanto resolvemos necesidades, sino en tanto las creamos. Por eso nuestra descripción psicológica a nivel social, es homogénea según Bataille, pues *la homogeneidad es la producción* [Bataille, 1993: 10].

²¹ Hasta en el *Génesis* Dios se encuentra en penumbras.

Poco después de la desaparición de la revista *Documents*, que fuera fundada y dirigida por el propio Bataille en 1929 y en éste polemizaría con el movimiento surrealista encabezado por André Breton, aparecerían en la revista *La Critique Sociale* varios de sus escritos que posteriormente serían retomados en sus obras de gran importancia, algunos son: *La crítica de los fundamentos de La dialéctica hegeliana* (1932), siguiéndole un año después *La noción de gasto*, *El problema del Estado* y *La estructura psicológica del fascismo*.

En esta último artículo es en donde Bataille nos dice que la sociedad homogénea es la sociedad productiva, la sociedad útil psicosocialmente hablando, en donde todo elemento improductivo queda excluido de la parte homogénea de la sociedad, y donde cada hombre vale lo que produce. Por ello, para Bataille el mundo de las cosas útiles no proviene de una interioridad sino de una exteriorización del propio entorno. Quién soy Yo no es quién soy para los demás, sino lo que el *otro* piense, vea, perciba y adquiera de nuestra actividad productiva en tanto esté referida a un sentido.

El proceso de apropiación de la naturaleza no sólo se da mediante la exteriorización y la diferencia que hace el hombre con respecto a la naturaleza domesticada bajo la forma de objeto útil, sino también por el poder del hombre expresado en la denominación, cuyo carácter esencial es la capacidad de poder identificar cada cosa mediante la denominación y la certeza del Yo propio diferenciado de quien denomina y de lo denominado. Por ello Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, dirá que el privilegio de nombrar es una facultad del Señor.

Para el filólogo alemán, *el lenguaje es una exteriorización de poder por aquellos quienes nos dominan* [Nietzsche, 1997: 32], por aquellos quienes ejercen el poder sobre nosotros. Estos hombres del poder no son otros para Nietzsche sino los resentidos, aquellos seres urgentes de seguridad y resguardo. Aquellos que le temen tanto a la vida como a la muerte, que siembran la fe y la esperanza en esa imposición vacía conocida como lenguaje, no sólo adquieren la forma sino que someten al mundo a la forma.

Nombrar es el rechazo a la muerte y hablar indudablemente *la tentación por lo eterno*. *Todo cuanto induce al hombre a dejar un espacio de permanencia donde pueda resucitar la verdad, aun cuando ésta perezca, es inevitablemente la negación de la sombra*. Mediante el lenguaje se instaura el reino de lo seguro, en donde el mundo se construye afín del interés humano y en donde *basta nombrar para sentirnos seguros* [Blanchot, 1996: 73]. Es el lugar, asegura Bataille, en donde *el saber humano es sistematizado por el lenguaje* [Bataille, 2001: 184].

Pero *la negación de la sombra* no sólo es la negación de la fuerza sin objetivo, de todo aquello que se refiere al gasto improductivo, donde las fuerzas del universo se acentúan como actitud del hombre frente a la vida. *La negación de la sombra* se refiere también al trabajo como actitud de quien siente la muerte acercarse, de aquel que toma la muerte con demasiada seriedad, pues el trabajo no anuncia la seriedad de la actividad laboral, sino la seriedad de la muerte para aquel que teme morir, y se promete así a la muerte.

La esclavitud, la muerte y el lenguaje

I

Prometerse a la muerte es el resultado de la actividad laboral. Es la razón por la que Hegel dijera de *la muerte que es lo más terrible, y mantener su obra lo que más fortaleza exige* [Bataille, 1988^b: 19]. Bataille sigue a este pensador alemán y su premisa de ver en el trabajo el origen del hombre, pero, a diferencia de Hegel, la muerte para Bataille, no es un proceso para encadenar la vida a la actividad productiva, ni siquiera una cuestión seria, sino una farsa cuya teatralidad es el rostro de la propia vida.

Para Hegel el trabajo es una actividad para la muerte. Por el temor a la muerte se encadena la vida a la idea de productividad, y como ya lo dijimos con el autor el trabajo se convierte en subsistencia y la vida en un mero sobrevivir. En la modernidad toda acción laboral debe postergar el goce, pues para el hombre moderno, toda actividad es actividad productiva, nos dice Bataille. El temor a la muerte hace al hombre esclavo, siervo, cuyo mayor temor es morir, por eso Bataille afirma:

Tomar en serio a la muerte inclina a la servidumbre... La conclusión del trabajo anuncia la seriedad de la muerte bajo la amenaza en la que el trabajo se realiza: el (hombre) que no trabaja, no come, y por no comer, se promete a la muerte [Bataille, 2001: 63].

Tomar con seriedad la muerte es convertirse en un esclavo de la obsesión que genera la propia idea de morir. Para el hombre moderno, continúa el autor, la muerte es una enfermedad, una amenaza cuya violencia no se puede controlar por completo, ni restringir a las fuerzas productivas. No obstante, el anhelo científico del hombre moderno por alcanzar lo imprecadero resulta similar a la

búsqueda del judeo-cristiano por alcanzar la salvación. Ambos, científicos y religiosos, trabajan para la muerte al tomarla con seriedad.

La productividad y el anhelo de la salvación dan como resultado una actitud servil por parte de quien desea perdurar el mayor tiempo posible. El hombre trabaja para la vida y por la vida sin poder vivirla. Mediante el trabajo el hombre construye el mundo de la funcionalidad instrumental en donde lo utilitario absorbe todo espacio vital y transforma la energía de la violencia en fuerza productiva. El cristiano, al igual que el hombre de ciencia, busca la salvación. Ambos sacralizan el trabajo y glorifican la ley.

Para el hombre científico como para el cristiano la única redención y posibilidad de trascender la muerte es la actividad laboral. Considerada por el primero como fundadora de la conciencia en la humanidad y por el segundo como una buena acción a los ojos de Dios. El trabajo funda el sentido, establece finalidades futuras y libra al hombre de todo vicio al establecer el interdicto y canalizar toda actividad a la productividad y al utilitarismo. Por eso, para Hegel el trabajo nos permite limitar la violencia y transformarla en fuerza productiva, y establecer, mediante su ejercicio, la verdad y el sentido.

Sin embargo, el trabajo no se reduce a la apropiación de la naturaleza, sino también a la apropiación del hombre como objeto útil. La posición separada de cada cosa en el mundo, así como su reducción a un uso específico, es posible por la esclavitud, que permite al conquistador disponer del otro como mercancía útil. De ello Jacques Derrida nos dirá:

La verdad del Señor esté en el esclavo; y el esclavo convertido en Señor sigue siendo un esclavo reprimido. Esa es la condición del sentido, de la historia, del discurso de la filosofía, etc. El Señor sólo adquiere relación consigo, y la conciencia de sí sólo llega a constituirse, por la mediación de la conciencia servil, en el movimiento del reconocimiento; pero al mismo tiempo por la mediación de la cosa; ésta es, en primer lugar, para el esclavo la esencialidad que no puede negar inmediatamente en el goce, sino sólo trabajarla, elaborarla; lo cual consiste en refrenar su deseo, en retardar la desaparición de la cosa. Conservar la vida, mantenerse en ella, trabajar, diferir el placer limitar la puesta en juego, tenerle respeto a la muerte en el mismo momento que se le mira de frente, tal es la condición servil del Señorío y de toda la historia que ésta hace posible [Derrida, 1989: 350].

El trabajo al darle forma y sentido a la naturaleza restringe la vida y su energía a la conservación, nos sigue diciendo Derrida, a la circulación y a la reproducción del sentido, por ello resulta peligroso el cuerpo erótico y la vitalidad lúdica, así como toda acción o fenómeno que represente el movimiento dispendioso del universo,

en donde toda acción o discurso se encamina mediante su propia constitución a la pérdida, al gasto improductivo cuya razón de ser es la alegría sin culpa.

Este mundo hegeliano de subordinación a la muerte está ligado al poder. Al poder como respuesta al castigo de mortalidad, en donde el hombre es amenazado por su propia naturaleza, por el medio ambiente no sujeto a su entorno racionalizado, y por la presencia del *otro*, quien a su vez representa el peligro de poder cometer un asesinato y la conciencia de la muerte, mortalidad común como seres humanos. Es por ello que en la modernidad, como en ninguna otra época, el hombre trabaja para la muerte, pues sujeta su actividad a desentrañar su misterio, aunque con ello se le vaya la vida.

El hombre moderno adopta el servilismo productivo del esclavo arcaico transformándolo en la jornada laboral del obrero. Rechaza lo improductivo y aborrece en esa medida todo derroche festivo cuya pérdida lo pueden llevar a la muerte. De tal forma, la muerte aparece como el centro en donde gira el proceso productivo, por el cual se sujeta al hombre mediante el trabajo. Es el punto en el que la vida del hombre, subordinado al trabajo, toma sentido. Y es a partir de entonces que toda actividad es para no morir, aunque con ello, como ya lo dijimos, se sujeta al hombre en realidad a la muerte.

Bataille descubre ese reconocimiento engañoso que Hegel hace de la muerte al revelar cómo en la modernidad el fenómeno de la muerte entra en el proceso productivo como una necesidad que debe ser satisfecha. Uniremos por tal motivo a las reflexiones de Bataille los estudios realizados por el antropólogo francés Louis-Vincent Thomas en su obra titulada *Antropología de la muerte*, tratando de esclarecer o problematizar aún más el enigma del morir y su relación con el proceso productivo y cómo se afecta por ello al lenguaje.

Incluso para el hombre moderno la muerte no deja de tener un sentido importante. En la modernidad el hombre sigue reproduciendo las conductas sociales arcaicas para con sus muertos, y aun con los ajenos. A menudo vemos comportamientos para apaciguar la violencia. Uno, quizás el más común, es aquel en donde los hombres rodean al cadáver encontrado en la calle, para después cubrirlo con una manta, generalmente una manta blanca. Esta actitud es similar a restringir la noticia de la muerte de un rey para evitar la licencia que con su muerte generaba en el orden social en otras épocas.

El constante bombardeo publicitario de productos para embellecernos, para adquirir la juventud y la aceptación social ocultan en lo más profundo el temor a nuestra mortalidad. En todo momento la muerte nos ronda. Es la sombra que da expresión a la luz que se esconde en nosotros, y en cuyo rostro hombres antiguos y modernos indudablemente se reconocen, sin importar raza, sexo, religión, nivel social o profesión, la muerte tiene un rostro común para todos.

El hombre está hecho a la medida de la muerte, hasta tal punto que lejos de sucumbir al espanto, es la visión del espanto lo que le libera [Bataille, 1988ª: 75].

Decir que ese acto de tapan el rostro y acompañar al cuerpo inerte hasta que las autoridades fúnebres lleguen es una mera expresión piadosa es tratar de negar la fascinación causada por el cuerpo inerte en cuyo rostro nos reconocemos y adquirimos conciencia de nuestro propio existir. En *El erotismo*, Bataille nos habla de los orígenes de estas actitudes mortuorias, que no únicamente nos angustian sino nos fascinan. No por morbo o gusto patológico sino por destino común compartido.

Louis-Vincent Thomas nos dice que la muerte es expulsada por el hombre moderno del centro de la vida para convertirse en algo ajeno o exterior a él. Los cementerios que en otra hora fueron el centro de las ciudades se trasladan a los alrededores. Tanto para Bataille como para Thomas la muerte genera su rentabilidad en el imperio capitalista del mundo moderno. Así, el trabajo, o la medicina como trabajo racional, es el operador ideológico de la productividad y el consumo en contra de la muerte.

Para ambos autores la medicina como trabajo racional hace hincapié en la adquisición de un bien por medio del cual se intenta dar sentido y supervivencia a la vida, aun sin llegar a vivir. La medicina encierra el vivir en un bienestar logrado en una nueva subordinación: la adquisición y mantenimiento de la salud. Formas de racionalizar y disminuir la angustia por la muerte. El gasto por la salud es una inversión provechosa y productiva, consecuencia de quien trabaja y es a su vez productivo.

La relación oprimidos y opresores del marxismo se trastoca por la de médico enfermo, estructura nodal para Thomas y Bataille, de lo que es el intercambio terapéutico, en donde la mediatización y posibilidad de consumo se da, como en todo mercado, en un intercambio de valores, referido al tratamiento necesario para la ampliación parcial de la salud. Esta extensión de la salud al marco del mercado, lograda por la ciencia, es resultado del conjunto de conocimientos razonados y sistematizados que hacen al hombre un consumidor de todo tipo de terapias.

Los hombres modernos acudimos a comprar nuestra salud como los judeo-cristianos acudían a comprar su salvación por medio de limosnas. Para el hombre arcaico no existía la salud como un bien adquisitivo sino como un vínculo con lo natural, sin embargo el médico ve en su capacidad de recetar un trabajo, algo objetivo. Por ello, la muerte y todo lo que a ella nos acerca se describe como fenómeno físico, con suma objetividad y desapego del fenómeno; en tanto, para el chamán la muerte se convertía en experiencia propia.

El médico cobra sus honorarios. Recibe por su diagnóstico una cantidad específica de dinero. Genera en la industria del mercado una nueva fuente de economía y de trabajo, auspiciada por la razón, cuyo fin es prolongar el deseo de vida, *implicando por ello que el cuerpo se convierta en un útil reparable*[Thomas, 1993:422]. Para el brujo, el conocimiento de la salud no era meramente un trabajo en donde las suposiciones de enfermedad se debieran a un ¿qué tal si? o a un ¿tal vez es por? Para el curandero antiguo, la muerte como el malestar eran una falta para con los Dioses o lo divino, no procedía de consecuencias terrenas, sólo tomaban su forma para que los demás pudiesen observar el castigo.

El quehacer del chamán no fue analizar y restablecer, sino dialogar en el padecimiento con la naturaleza, los Dioses o malos espíritus que infringían el malestar. El médico no dialoga sino intercambia la salud en una transacción económica y rentable, que le deje un total beneficio y prolongue el sistema de producción así como la vida del mercado. El médico se distancia del chamán, quien solamente revelaba lo ya existente sin pretender descubrir como el científico. Para él, los enigmas se revelan pero se cierran, nunca permanecen abiertos lo único que se logra es aplacar la violencia posada sobre el enfermo.

Esa violencia es el punto de donde parte Bataille para expresar su crítica a la relación sostenida por la humanidad con respecto a la muerte. El enfermo al intercambiar su dinero por la cura y exigir la eficacia de un trabajo, adquiere derechos sobre la mortalidad, cuestión absurda si se toma en cuenta que lo primero en ser negado por la muerte es la seguridad de lo perdurable. Intentar tener derechos sobre la muerte es tratar de encontrar un sentido y una funcionalidad a la muerte y es precisamente ésta la gran denuncia batailliana.

Para Bataille el Estado y el trabajo ejercen su poder y su necesaria existencia al implantar el temor a la muerte al generar angustia y culpa en sus ciudadanos como forma para implantar el interdicto. El Estado es una suerte de señor, en tanto aquellos que temen morir son los siervos, quienes viven angustiados y se sienten culpables. El Estado aprovecha la muerte de cuya prohibición dependió el nacimiento del trabajo para implantar la razón laboral y la moralidad utilitarista.

Asimismo, utiliza la culpa para la implantación de la ley y, como lo descubrió Bataille en las obras de Kafka, *la ley (el interdicto) se manifiesta como ley pura y nos constituye como culpables* [Deleuze, 2001⁸: 88]. La culpabilidad nos somete a la ley pero también a su forma y a su sentido haciéndonos pensar en ella como el único camino a la seguridad. Así, el Estado aparece como el usurpador del poder y la ley como la usurpación del poder; pues es el Estado precisamente quien se adjudica la decisión sobre la realización de la muerte.

Indiscutiblemente el Estado transporta la seriedad de la muerte al rango de mayor importancia y es ahí en donde florece el tirano auspiciado por la ley, pues éste, como lo dirá Deleuze en *La presentación de Sacher- Masoch*, el tirano jamás prospera fuera de la ley, *el tirano florece con la ley* [Deleuze, 2001*: 90]. De esto el Marqués de Sade expresa:

Los tiranos nunca nacen en la anarquía, sólo los veis elevarse a la sombra de las leyes o autorizarse en ellas [Sade, 1977: 85].

Este fragmento pertenece a Juliette, obra con la que el Marqués de Sade comenzaría a demostrar hasta dónde nos puede llevar la razón. En ella defiende el crimen y la tiranía del señor sobre el siervo al demostrar cómo al tomarse este último demasiado en serio la vida acaba por perder su libertad, pues al tratar de salvarse mediante las leyes, el débil consiente la pérdida de su libertad para proteger su vida, sin darse cuenta en realidad de que así la pierde. El señor o tirano, al establecer las leyes, sabe de antemano que puede de ellas sustraerse.

Incluso, nos dice el Marqués, cuando protegen al débil de otro débil lo hacen para apoderarse con facilidad y confianza de sus riquezas y su fuerza. Es por eso que la muerte para Bataille es una experiencia de ruptura respecto de los objetivos racionales. El Estado expropia a los hombres su fuerza, su decisión, su libertad; implanta el deber ser en el deber hacer, reprime toda acción hasta hacerla asimilable a su forma, para poder realizar el sistema productivo.

Así, el poder específico, el poder real, denuncia Bataille, no existe sino en la sociedad homogénea; en aquella sociedad maleable dispuesta a ser dominada con tal de salvar su vida, aun a costa de entregarla a su opresor. El hombre entrega al Estado su voluntad y éste a su vez reprime y canaliza toda acción violenta o vital al proceso productivo en donde la energía vital se convierte en fuerza productiva. El Estado se apodera de la autoridad y obliga a la adaptación. Su potestad sobre el temor de los humanos a la muerte y al morir le permite obligarlos a vivir de acuerdo a sus designios.

El Estado nos integra en una sola idea, en una ideología, en una masa homogénea en donde todo lo distinto, incluso aquello considerado atroz a la sociedad como la locura, las perversiones, los gastos en general, los excrementos, la poesía, etc., son controlados e integrados al sentido mediante la penalización de esos actos o conductas a través de la ley. Este es el caso de las supuestas patologías y actividades encaminadas al gasto improductivo, cuyo fin no es un bien futuro sino la satisfacción inmediata.

Al respecto, Nietzsche nos dice del Estado:

El Estado más antiguo apareció como una horrible tiranía, como una máquina trituradora y desconsiderada continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por tener también una forma [Nietzsche, 1997: 98].

Esta frase de Nietzsche arroja por la borda toda idea de contrato social y descubre que siempre fue el poderoso quien estableció las leyes para poderse sustraer de las mismas. Pero contrariamente a lo pensado por el poderoso, el poder lo ata a su vez a la angustia de la cual pretende escapar, pues al manifestar el poder como valor supremo la muerte aparece como realidad única e innegable. El poderoso no morirá en tanto tenga el poder, pero éste siempre será deseado por *otro*.

Pero el poderoso también muere. Y por ello le asusta dejar de tener el poder y así poder morir o, para ser más preciso, teme ser asesinado. De tal forma, la muerte igualmente al poderoso le es inmanente. Esa inmanencia que le horroriza y de la cual trata de librarse llega al extremo cuando el anhelo de sobrevivir despierta el hambre de la inmortalidad. El trabajo y la razón se transforman en las armas para destruir al *otro* que le recuerda su propia muerte consumándose así el nacimiento de la tiranía y el despotismo del hombre inmortal.

II

Cuando a los ojos del *otro* se apareció el cadáver, su existencia se vio desgarrada. La certeza del destino común lo abrumó hasta un punto de angustia y lo volvió desconfiado, temeroso de la existencia del *otro* por representar una amenaza y un recordatorio de su propia mortalidad. El hombre empezó a temer no sólo a la muerte sino a la vida. Se engendró en él el apetito por el poder.

Esta situación enunciada en el párrafo anterior llevó a Canetti a relacionar el poder y la muerte. Acierto inequívoco, pero limitado, pues si en verdad el temor a la muerte engendra el ansia por el poder, como Canetti lo asegura en su ensayo "Poder y sobrevivencia", es esa misma ansiedad por el poder la que une al sobreviviente en su sentimiento de conquistador a un conquistado, a un *otro* que necesariamente debe brindarle reconocimiento.

El hombre de pie, nos dice Canetti, es un individuo autónomo e independiente. Por sí mismo toma las decisiones sin importar lo extremistas que sean. Su seguridad se proyecta a quienes lo observan y él se endereza en sus dos piernas en afán de lucha, de guerra, de exterminio. No considera a *otro*. Es él mismo su consideración. Es el único hombre de pie al finalizar la batalla, encarnación del poder, es el *sobreviviente*.

Este sin duda es el señor hegeliano poniendo en exposición su seguridad y siendo reconocido por su conquistado, su siervo. Este ser se diferencia del muerto, quien nunca volverá a levantarse, o del vencido quien le merece respeto y admiración, por lo que, Canetti asegura, se produce una impresión terrible, consecuencia de la incredulidad. No podemos creer que quien compartió con nosotros un instante se encuentre derrumbado en el piso, completamente frío y sin respiración, lo observamos con recelo, en expectativa, buscando una señal de vida, que al no manifestarse nos arroja a una angustia insoportable.

Ante el hecho de la muerte, nos invade el terror, que podría definirse como el único hecho real lo suficientemente horrible como para involucrar todo en sí mismo. La confrontación con el muerto es una confrontación con la propia muerte, inferior a ésta porque en realidad no nos la causa, y superior a ella pues estamos, de hecho, ante otra muerte [Canetti, 1981: 35].

Esta muerte ajena despierta en nosotros el verdadero rostro de nuestro destino terrible pero universal. La muerte nos unirá en algún momento. No obstante, surge una actitud interesante ante el cuerpo inerte, según Canetti, el hombre experimenta satisfacción al ver que el muerto no es quien observa. Aquí empieza el germen del poder y el comienzo del delirio por obtenerlo, pues el poder se convierte en una especie de inmortalidad. De ahí el carácter que, junto con el dinero, tiene de afrodisíaco.

El delirio por sobrevivir sólo puede asegurarse, según Canetti, por la adquisición del poder y el ejercicio del mismo. En tanto, para Batalle, la muerte nos arroja a la incertidumbre que es la existencia, para él, la muerte no es horrible por sí sola, por el contrario, el aspecto que nos causa horror en la muerte es la vida, ya que el cadáver nos arroja a contemplar el rostro oculto de nuestra existencia más íntima, pues al contemplar al muerto sobreviene la angustia y, más aún, la pregunta sobre qué hemos hecho con nuestra vida, pero sobre todo si la hemos vivido.

El vínculo existente entre el muerto y el observador no es de subordinación, como Elias Canetti y la medicina moderna lo expresan. Por el contrario, esa relación es una dependencia mutua, una comunión entre dos opuestos irreconciliables e inseparables, en donde la muerte sólo es posible en tanto nos muestra la vida y, mediante ello, la falsedad del sentido. El sobreviviente es el poder en expresión. Sólo se logra subsistir si se aniquila al *otro* y el ocultamiento o minimización del destino que a sus pies ve consumado.

La muerte ajena se transforma en victoria, en una sensación de triunfo que parece revestirnos de invulnerabilidad, dice Canetti. Quien no muere se ha vestido de gloria, aumentando su fuerza física y su arrojo a la lucha, y *finalmente, nadie puede hacerle nada, pues se ha convertido en un héroe* [Canetti, 1981: 38]. Para

Bataille todo acto deja de ser heroico cuando el fin de arriesgar la vida es perdurar y no vivir. Para él, el poderoso, sobreviviente o tirano, teme al *otro*. Expone su vida con el único fin de aplazar su muerte; pero si algo saliera mal no dejaría de ser un cobarde.

El sobreviviente al conquistar no puede negar la muerte, por el contrario, la reafirma al depender de quien conquista. Incluso sus propias huellas impresas en la arena le angustian de nuevo al reconocer el correr de su existencia. De tal forma, la conciencia de sí mismo, sujeto al mundo de las cosas y a la seriedad del trabajo, le arrojan a la seriedad de la muerte y a su inmensidad silenciosa. La invulnerabilidad no lo hace menos frágil que aquel que yace ante sus pies, convirtiendo al cadáver en la huella de su futuro innegable.

Para Bataille lo importante no es revestirse de una invulnerabilidad angustiosa, sino reconocer que la angustia es inmune a todo deseo de supresión. Hay que vivir aun la propia muerte, angustiarnos de y por ella, sin negarla con vestiduras de inmortalidad sino entregándonos a la inseguridad de nuestra propia suerte determinada al momento de nacer e indeterminada por la forma de vivir.

El sobreviviente al matar rompe con el interdicto, no busca transgredirlo, pero sí anularlo. Su acto responde a una postura egoísta. Una nueva forma de consuelo. El superviviente no deja de llorar por la angustia, simplemente se atraganta con sus lágrimas para resistir la postura. Teme levantar el pie porque su huella le revela su existir cuya esencia mortal está ligada al tiempo. Para el sobreviviente la muerte es una desgracia y, al igual que el científico y el religioso, ansia apagarla, aunque ello implique la muerte de los demás, de los *otros*.

Así pues, el sobreviviente no vive sino simula vivir, ve en la destrucción de otros un consuelo que mitiga por un momento la terrible verdad innata a su existencia: morir es inevitable. Esta verdad que muchas veces fulmina las paredes sólidas del saber y la razón, abruma y enloquecen al filósofo al igual que al sobreviviente, al médico o al hombre moderno. Todos ellos privilegian de manera más marcada el sobrevivir por encima de la propia vida. Hacen de la propia muerte una finalidad y de la vida un objetivo, en donde el poder y el lenguaje se encuentran manifiestos en una estrecha relación.

III

El establecimiento del interdicto "¡No matarás!", manifiesta que el hombre no solamente muere sino que se le puede dar muerte, como ya lo mencionamos junto con Bataille. No sólo por exuberancia sino por temor a la propia muerte, como lo demuestra el hambre por el poder que sufre nuestro nuevo siglo y casi todos los

anteriores. La muerte por asesinato está conformada por el temor a la propia vida manifestada en la existencia del *otro*; y prohibida por el lenguaje como apología de quien tiene el poder.

La muerte por temor a la vida corresponde a la forma de concebir al tirano, de acuerdo con lo que hemos venido analizando de la mano de Georges Bataille como de otros autores. Para él, el tirano no está representado únicamente por aquel que pone en riesgo su vida sino por quien en su actuar tiene como fin ser el sobreviviente, calculando así los medios para alcanzar su fin, que es prolongar su vida mediante el ejercicio del poder, haciendo de la vida un útil rentable en donde el destino depende de la previsión.

El sobreviviente prevé con toda certidumbre que su existencia y la seguridad de su poder están amenazadas. Por lo que debe liberarse y eliminar a quienes representan, para él y su potestad, el peligro. Y para lograr suprimir el temor pareciera haber dos caminos únicos: la sujeción y el exterminio. Ambos son la columna vertebral en donde se cimienta el progreso y el sentido, ambos son el impulso engendrado por el temor a la muerte.

Incluso el exterminio elaborado en su mente contempla poner en juego su vida siempre y cuando tenga quien presencie su victoria y sufra por la esclavitud las consecuencias de la derrota. Pero, sobre todo, el sobreviviente busca el reconocimiento como señor por parte del conquistado (*otro*). Incluso en el exterminio el poderoso al sobrevivir busca alguien para ser reconocido. Por tal motivo, la sujeción como el exterminio son trabajos que para Bataille amarran al hombre a la seriedad de la muerte mediante la potestad racionalizada del trabajo.

Podemos decir entonces que el poderoso construye su identidad al igual que el esclavo mediante el trabajo, con la gran diferencia que él, al ser un conquistador, puede librarse de los preceptos de las leyes nacidas bajo su dominio; es decir, el conquistado, sobreviviente o tirano sustrae su identidad del común del pueblo y sujeta a éste al temor a la muerte pudiéndose excluir sólo en la medida de ser él quien tiene el poder, pues será él quien disponga del temor de los otros a la muerte.

No obstante, para Bataille el poderoso teme morir y por eso da sentido al mundo mediante el lenguaje, haciendo de su conquista material una conquista ideológica; así, la tiranía desemboca en un Estado moderno cuya labor de homogeneizar al pueblo y darle forma tiene como consecuencia la significación o *ensignación* [Deleuze y Guattari, 1997: 81] del mundo. Esta *ensignación* es la manifestación clara del poder como lo afirmó Nietzsche. El poderoso informa, es decir da forma al esclavo, siervo o conquistado de cómo será el mundo a partir de las órdenes del señor, amo, tirano o sobreviviente.

Este último, que es todos, deja la huella de su presencia mediante su mandato. Nunca pretende hacer pensar al informar, sino dar una orden que debe ser cumplida, por eso toda *orden siempre está basada en órdenes, por eso es redundante* [Deleuze y Guattari, 1997: 81]. Por tal motivo, el Estado más allá de comunicar, de hacer común el mensaje, se dedica a transmitirnos la consigna de su mensaje. Por eso el poderoso se preocupa por la forma en que se emite, recibe y transmite su orden, comprobándose así que quien habla no sólo ejerce el poder, sino se convierte en el poder.

El poderoso es el poder mediante el discurso. Habla porque el lenguaje está hecho para ser obedecido y para hacerse obedecer. El lenguaje no tiene existencia para el poderoso si no es para que los demás (el *otro*) acepten y obedezcan sus designios y, con ello, la forma del mundo, de un mundo fundamentado en la idea de lo que el poderoso piensa *debe ser* el mundo. Por eso, Bataille nos dice de la formación homogénea de la sociedad, que ésta toma el carácter imperativo del Estado.

El Estado parece acceder a la existencia para sí (del poderoso) realizando el frío y desnudo deber ser, por lo que el Estado no es sino la forma abstracta, degradada, del deber ser viviente exigido, en última instancia, como atracción afectiva y como instancia (real en donde se cumplen los deseos del poderoso) [Bataille, 1993: 26].

El Estado como extensión de poder de quien es el conquistador o sobreviviente, al hacer común la voluntad del señor no busca la veracidad o la credibilidad, sino la observación y la retención, de ahí podemos suponer que en la modernidad el nuevo tirano y poderoso no sólo depende del Estado sino del mercado, quien expone esta premisa de observación y retención hasta el hartazgo. El lenguaje aparece entonces como una herramienta a disposición de quien ejerce el poder y las reglas gramaticales como una forma de control de dicho poder.

El lenguaje no es la vida sino le da órdenes a la vida, la vida no habla parece escuchar y esperar, por tal motivo, toda consigna u orden es una pequeña sentencia de muerte [Deleuze y Guattari, 1997: 82], en donde el lenguaje parece ser una función del poder. Aquí el lenguaje como discurso funciona como mera transmisión de órdenes cuya emisión te lleva de una regla a otra, en una cadena productiva que tiene por finalidad hacernos obedecer. Es por eso que el lenguaje como arma del poder nos sitúa siempre en una obligación social, en una obligación indudablemente moral.

Por eso no es arriesgado decir, con Deleuze y Guattari, que el lenguaje más allá de la formación y la comunicación, es ante todo meramente un transmisor que pasa de un *hacer ser* (identidad-Yo) el mundo a un *deber ser* formativo (moldeo

del Yo-identidad) en donde queda manifiesta la subordinación de la información y la comunicación al acto de transmisión, quedando a su vez también de manifiesto la necesidad del *otro* para que el poderoso exista como tal.

Sin el *otro* el poderoso pareciera no poder tener existencia, pues si bien es él el conquistador de la batalla, necesita de un *otro* para poder subordinarlo a sus designios, pero también para tener su reconocimiento como señor, amo o dirigente, reconocimiento sin el cual no tendría sentido su victoria, e incluso su existencia vista como seguridad. Situación paradójica si entendemos que en el *otro* se encuentra la amenaza de la muerte en posibilidad y conciencia, pues el *otro* es la posibilidad de poder ser asesinado así como de ser despertado a la conciencia de muerte.

El lenguaje para el poderoso tiene presupuestos implícitos cuyo objetivo es la redundancia para legitimar y ejercer el poder sobre los cuerpos y las mentes de aquellos que fueron derrotados por su propio temor a morir. La muerte, menciona Fernando Savater, es un riesgo que nos obsesiona más en tanto se logra evadir. Los hombres presienten su deceso, pero sólo los hombres se obsesionan con él.²² De esta obsesión se vale el poderoso para que mediante el Estado suprima toda vitalidad y deseo de liberación implantando la identidad particular de cada ser.

La identidad del Yo aparece como parte de la ejecución del poder por parte del poderoso; la culpabilidad de nada sirve si es anónima, debe de tener un rostro, un nombre y una acción específica en la masa social para poder ser controlada. Sin ello el poderoso no podría ejercer su poder, no podría sujetar los cuerpos y restringirlos a la acción laboralmente productiva, sin la que su reinado no sobreviviría. Así se demuestra cómo la gramaticalidad, el mismo signo lingüístico de Saussure, los mensajes, la forma, el comportamiento y el saber no son sino huellas de poder en busca de consuelo.

El lenguaje como extensión del poder hace a la vida responder de acuerdo al temor a la muerte. Lo hace al situarnos en el ordenamiento racional y legal, de un pronunciamiento en favor de la supervivencia o la ejecución de la muerte, pero nunca en favor de la vida. El lenguaje aparece como límite del cuerpo en su pretensión de vivir. Restringe al hombre a su propia corporeidad dándole identidad, nombre y actividad productiva, lo resguarda ante su temor de poner en riesgo su vida.

Derrida argumenta, en su ensayo *De la economía general a la economía restringida*, lo siguiente:

²² Cfr. Fernando Savater. *Diccionario de Filosofía*.

Conservar la vida, mantenerse en ella, trabajar, diferir el placer, limitar la puesta en juego, tenerle respeto a la muerte en el mismo momento en que se le mira de frente, tal es la condición servil del señorío y de toda la historia que ésta hace posible [Derrida, 1989: 49].

Por eso para Hegel el señor será quien ponga en riesgo su vida a fin de gozar lo que ha ganado al conservarla. Para Hegel, la muerte es devastadora pero *es un momento en la constitución del sentido, es una etapa de la conciencia y de la fenomenalidad* [Derrida, 1989: 49], en donde el poderoso se convierte en un siervo del propio poder y del sentido, de la muerte que le desprende de su vida y lo sujeta al igual que al siervo a la seriedad de la muerte y la necesidad del trabajo.

Si bien el señor no trabaja depende del trabajo productivo y la sumisión social del otro para su supervivencia, así como de restringir la vida a la conservación, circulación y reproducción, tanto de sí como del sentido, continúa diciendo Derrida. Hegel no conoce otro fin que el saber encadenado a los fines futuros, al cálculo y al aplazamiento del goce y del gasto improductivo de las energías.

El saber, a diferencia del conocimiento, trata de negar la muerte y hacernos olvidarla al tratar, mediante el lenguaje, de dar sentido y realidad al mundo como lo hemos venido diciendo a lo largo de este capítulo. Así, podemos concluir que el pensamiento se ha desarrollado mediante el lenguaje como pensamiento servil a beneficio del poderoso, para quien el sentido y la realidad del mundo son esenciales para mantener el poder y lograr sobrevivir el mayor tiempo posible.

Manifestándose en la modernidad una clara negación de la sombra, de todo aquello relacionado con el gasto improductivo y el movimiento dispendioso del universo. De todo aquello que, pese a los años transcurridos, nos sigue causando terror y angustia. De todo aquello relacionado por la ley jurídica y religiosa como nocivo y peligroso; demostrando con ello que el hombre moderno es demasiado débil para aceptar reconocer que la luz de la caverna le asusta, pero también le fascina.

Bataille desmantela la sombra de esa caverna y defiende el carácter *sagrado* en el hombre. Defiende también el conocimiento del pecado y acepta el desafío a través del mal. Se aventura a conocer mediante el cuerpo aquello que al hombre le causa horror y lo hace construir su mundo material y utilitario. ¿Y qué le causa más terror al hombre si no son los momentos en donde la vida se vincula con la muerte en un hediondo abrazo, que por atroz *no deja de ser tierno* [García Ponce, 1994: 535], humano, pero mortal...? De él tenemos mucho que aprehender aún.

La santidad de la sombra

La noción de cultura y la muerte

La cultura es tanto el invernadero que permite que el potencial humano florezca como la prisión que lo confina. Somos a la vez beneficiarios y víctimas de nuestra cultura.
Aldous Huxley

La muerte recorre todo el edificio de nuestra vida cultural y, pese a las ideas platónicas de superar la muerte mediante el saber y la cultura, es la propia conciencia de muerte el fundamento de toda nuestra vida cultural. Desde la toma de conciencia de nuestra mortalidad, el hombre trató de alguna manera de acallar los estruendos de su violencia, ocultándola o rindiéndole tributo, incluso, hasta ambas cosas a la vez; y es que la muerte despierta en el hombre la paradoja indisoluble de su propio existir como individuo y como sociedad, pues es, a un mismo tiempo, su posibilidad de permanecer en vida y su amenaza de extinción.

Sin la conciencia de la muerte el hombre no se hubiese separado de la indistinción animal y no tendría conciencia de sí mismo. Saber su condición mortal abrió una brecha por la cual la cultura comenzó a tener origen y manifestación. Incluso ahora, pese a todos los cambios en la manera y la diversidad de darse identidad cultural, la muerte aparece como el punto central y paradójico por donde sigue funcionando la cultura, pues por un lado se trabaja para no morir y por el otro se muere para poder seguir avanzando. Por tal motivo, *Eduardo Subirats* nos dirá en su libro *Razón y Nihilismo* lo siguiente:

Nuestra cultura trabaja a favor de la muerte [Subirats, 1990:28].

Trabajar en favor de la muerte responde a un deseo de darse forma o identidad mediante la cultura y poder así domesticar la naturaleza hostil al hombre como Hegel lo decía, pero si bien *la civilización entera, incluso la posibilidad humana* –nos dirá Bataille– *depende de la previsión razonada de los medios que garantizan la vida, ésta no puede ser reducida a los propios medios*, de los cuales es según la garantía. Así, la cultura como constructo social del hombre no puede restringirse a la producción de medios calculados, pues más *allá de los medios*

calculados [Bataille, 1997^b: 36-37], la garantía de la propia vida se caracteriza por la *irrupción de gastos innecesarios por los cuales la cultura se define* [Calasso, 1989: 151].

La obra de Bataille desmantela la idea de una cultura funcionalista y utilitaria, creada a partir de los actos positivos o benéficos para el crecimiento y la manutención de la vida social del hombre. Toda idea de acumulación y crecimiento productivo enraizada en la cultura no es, según el pensador francés, sino una negación o desconocimiento del flujo de energía en el universo, pues *ninguna vida, según él, puede ser efectuada hasta el infinito* [Bataille, 1987: 67]; por el contrario, el origen de *la vida en la tierra es principalmente el objeto de una loca exuberancia* [Bataille, 1987: 69].

Sus observaciones irritan tanto como la agudeza con la cual cuestiona el sentido y el ordenamiento racional de la cultura. Y es que Bataille no entiende de verdades establecidas. Todas le resultan frágiles y alguien, aunque no les guste, debe hablar de esa fragilidad. Para él, la humanidad está perdida, y acepta esta afirmación con una sonrisa irónica producto de quien ya sufrió la angustia de esta pesada verdad. Sin buscar un asidero demuestra cómo el hombre se supedita al lenguaje y a la construcción de las cosas para obtener la realidad como escape de su existencia mortal.

Bataille demuestra mediante su obra cómo *cada cultura diseña su propia fisonomía a partir de la forma de tratar su excedente* [Calasso, 1989: 151], pues los movimientos del hombre no se cargan al lado de la manutención de la supervivencia; por el contrario, la voluptuosidad revelada con el despertar de la conciencia nos aleja de la satisfacción instintiva de los animales, y nos arroja a la racionalización de esos instintos. El hombre ya no es un animal instintivo sino un ser consciente, cuya muerte, a diferencia de los animales, le abruma repercutiendo todo en la conformación de su vida social y cultural.

Para este singular hombre de letras el surgimiento del ser humano *no es más que un momento de estúpida arrogancia, tan falaz como su propia aparición* [Nietzsche, 2000: 85]. Bataille denuncia que el hombre pretende trascender la muerte mediante la cultura, sin embargo él descubrirá en la *Tetralogía de la consumisión*, conformada por *Teoría de la religión, La parte maldita, El erotismo y Las lágrimas de Eros*, qué es la muerte el origen y la dinámica de la vida en el hombre, así como la forma de revitalizar ese mismo constructo social creado para salvarse de su prisión mortal.

De tal forma, si por cultura entendemos el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o grupo social en un periodo determinado, dejaremos de lado que el término "cultura" engloba además modos de vida, ceremonias, arte, invenciones, tecnología, sistemas de valores, derechos fundamentales del ser humano,

tradiciones y creencias, no relacionadas con la supervivencia y la productividad. A través de la cultura se expresa el hombre, toma conciencia de sí mismo, cuestiona sus realizaciones, busca nuevos significados y crea obras que le trascienden [Salcedo, 1971: 30]; pero también otras que le desaparecen.

Para el antropólogo Ernest Gellner en su libro *Antropología y Política* [: 65-82], la cultura es un modo no genético de transmisión que tiene una comunidad viva. Para él, la comunidad y la cultura se definen de manera recíproca. Una población comparte una cultura mediante la cual ellos podrán convertirse en una comunidad. Esta comunidad, según Gellner, comparte también rasgos semánticos por los que se reproduce una conducta, pues mediante estos rasgos semánticos se establecen límites a las miembros de la comunidad.

Estos límites son los interdictos en donde se ve claramente como significación, ley (principio de realidad) y comunidad van de la mano. Para este autor, como para Bataille (en cierto sentido), el hombre siempre se encuentra atado por lazos culturales que lo llevan a una homogenización y lo concentran en una disciplina local. Para el antropólogo Marvin Harris las cosas no son tan distintas. Para él, *la cultura es el conjunto aprehendido de tradiciones y estilos de vida socialmente adquiridos, en donde las reglas mentales para actuar y hablar tienen mayor preponderancia* [Harris, 1996: 19-33].

A estas definiciones de cultura falta agregar el sentido de pertenencia, pues si entendemos por cultura las diversas formas de ver la vida, de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de cultivar la ciencia, las artes, de considerar la belleza, de aceptar o rechazar determinada conducta, y por lo tanto de establecer instituciones por las cuales se legisle sobre todo lo que se considera se ha de promover y lo que se ha de reprimir de alguna manera, de acuerdo con la identidad del grupo; nos encontramos precisamente con el hecho de que toda imagen individual es en realidad una imagen social.

Para algunos estudiosos de la cultura y del hombre el trabajo resulta la forma en que el ser humano pudo mantenerse con vida. Para estos autores, entre los que se encuentra Marx, Hegel y el propio Freud, la cultura resulta solamente de la interacción entre el hombre, la acción productiva y la subordinación de la naturaleza en materia disponible para los intereses del hombre. Esto, sumado a las limitaciones –*interdictos*– establecidas por los supuestos contratos sociales dan origen a la cultura.

En la *Tetralogía de la consumisión*, a la cual designo más adecuadamente como la *Santidad de la sombra*, Bataille desmiente la validez de una cultura establecida como orden racional y negación de los impulsos más primigenios del hombre identificados con la sombra o, para ser más preciso, de todo aquello relegado de

la lucidez de la racionalidad laboriosa y productiva. Su estudio sobre la cultura cuestiona la creación y concepción de un mundo materialmente racionalizado en donde el trabajo pareciera ser el único objetivo cuando en realidad no es sino un medio para alcanzar un fin cuya espiritualidad es innegable.

En la obra de Bataille se denuncia cómo el hombre ha intentado mediante la cultura domesticar la muerte al cargarle un sentido y una finalidad a la vida. En tanto él comparte con George Steiner la idea de que *lo central en una verdadera cultura es cierta concepción de las relaciones entre el tiempo y la muerte individual* [Steiner, 1998: 118], pues ambos conceptos, tiempo y muerte, parecen entretejer la noción de cultura, definida por el aspecto espiritual, en donde el hombre se caracteriza por ser o aparecer en el universo como un puro lujo destinado a consumirse sin finalidad alguna [Bataille, 1987: 59].

Para ambos autores, la cultura y la conciencia de muerte no sólo son dos conceptos fundamentales e interrelacionados, imposibles de agotar; tanto la muerte como la cultura abren la brecha por donde se levantarán los castillos de los cuales partirá el hombre para desarrollarse en su comunidad, pues no hay nada más inherente al hombre que la muerte, pero tampoco nada más abrumador, y de ello hablará su cultura. Este edificio no será cimentado por la prohibición o el interdicto, su fundamento es y será siempre escandaloso por ser o surgir de una transgresión: la conciencia.

A esta conciencia que, como veremos más adelante, Bataille denomina *la parte maldita* está ligada de manera directa con la sombra y con el gasto inútil de las energías, en donde el hombre es también un puro lujo que debe realizarse. Esta *parte maldita* relacionada con la parte espiritual del hombre es distinguida por actos, acciones y conductas en donde el gasto es sobre la producción el primer objetivo. Lo que importa para el hombre no es la acumulación productiva de la supervivencia sino el gasto lujoso de donde se revela su carácter de gratuidad...

[...] una maldición como ésta depende del hombre, única y exclusivamente de él. Más ello sería imposible si el movimiento que la genera no apareciera claramente en la conciencia [Bataille, 1987: 76].

La conciencia en el hombre aparece como una desgarradura de la naturaleza indistinta. Al hombre ya nada le es indiferente. Cada acto lo sobrecoge y lo hace susceptible de emociones, sentimientos o ideas de donde se iniciarán conductas y reacciones paradójicas e inseparables. Si bien las necesidades de la supervivencia fueron preponderantes para las comunidades primitivas y el surgimiento de la cultura, estas necesidades no tienen otro objetivo que la propia violencia desencadenada por la desgarradura de la conciencia.

Al parecer, la violencia surgida del despertar consciente propició en el hombre una fijación con respecto a esa violencia despertada en él, ya sea para encaminarla como fuerza o violencia controlada (interdicto), ya para ser liberada como violencia racionalizada (transgresión). Así, la posibilidad humana se vio, indiscutiblemente, unida desde un principio a la violencia, no por su capacidad de destrucción, sino por la conciencia que de ella tiene: el hombre es el único ser violento sobre la tierra.

La indistinción violenta de los animales con respecto a su agresividad para con las demás bestias es evidente aun cuando éstas mueren, pues sus cadáveres les son indiferentes, no guardan ninguna actitud similar al miedo sentido por el hombre al ver, percibir y convivir con un cadáver. De estos argumentos, *los testimonios de la prehistoria son contundentes: las primeras imágenes del hombre pintadas en las cavernas a menudo presentan el sexo erguido, pero más allá del deseo con los cuales se asocian estas imágenes, las pinturas también nos permiten afirmar que el hombre primitivo sabía de su propia muerte, fenómeno ignorado por los animales* [Bataille, 1997b: 41].

La conciencia de muerte no sólo significa morir, también la revelación de la mortalidad significa padecerla. No como destino irreparable y angustioso sino como punto en donde se enraiza la violencia. La revelación de la muerte como fenómeno consciente abre en el hombre aspectos curiosos. Por un lado, el hombre es el único ser con el conocimiento de la muerte, de la posibilidad de infringirla, es decir de poder matar: y, por otro lado, de padecerla. La amenaza de ser él la víctima abrió en el hombre un enigma en el ojo del misterio, a partir de donde lo prohibido no es sino la invitación a infringir la propia prohibición.

La prohibición es el elemento por el cual una sociedad se integra en su origen, en su contenido y en su finalidad. La religión nace del establecimiento de las prohibiciones, sobre todo de la prohibición de la no violencia. Y es que desde que el hombre fue consciente de su mortalidad y de su capacidad de infringir una muerte voluptuosa o alejada de la reacción instintiva, las reglas sociales de la prohibición se extienden sobre él para tratar de controlar la energía violenta convirtiéndola, como lo mencionamos con el autor, en fuerza laboral al servicio de fines productivos y utilitarios.

Los interdictos, leyes o prohibiciones sujetos al saber, hacen del hombre un ser social, pero sobre todo hacen del hombre un ser racional. Todo ser social es un ser de normas y por tanto normal. La conciencia de ese poder es vista y aprovechada por el poderoso para significar y ejercer la coerción sobre el pueblo (*otro*). Bataille descubre esta trampa del poderoso cuando nos habla en *Teoría de la religión* de cómo se construye y se da forma mediante el trabajo a la cultura:

[...] el mundo de las cosas es sentido como una decadencia. Arrastra la alineación de quien lo ha creado. Es un principio fundamental (en la cultura): subordinar no es solamente modificar el elemento subordinado, sino ser uno mismo modificado. La herramienta cambia juntamente a la naturaleza y al hombre: somete la naturaleza al hombre que la fabrica y la utiliza, pero une al hombre a la naturaleza avasallada. La naturaleza se convierte en la propiedad del hombre, pero deja de serle inmanente. Es suya a condición de estarle cerrada [Bataille, 1975*: 44-45].

Así podemos entender cómo la noción de cultura en el mundo moderno responde a la actividad de transformar la naturaleza en materia de trabajo a disposición del hombre, posibilitándose así la manifestación de una idea, de un significado para construir el mundo. Esta actividad se realiza en un espacio-tiempo, en donde cada acto y movimiento del hombre toma forma y significado. Mediante esta significación, el hombre se constituye como ente autónomo frente a lo natural. La creación parte de él mismo y los significados se convierten en el eje de cohesión de la sociedad.

Será precisamente la sociedad la que inicia al individuo en el entendimiento de los *significados* ya existentes. Éstos adquieren una intención específica cuya pretensión es organizar el mundo y sujetar al hombre al sentido de su realidad. Estos conocimientos *significados* y *ensignados*²³ se convierten en un conocimiento a priori a su experiencia, son heredados, transmitidos por la sociedad mediante el principio de realidad y sentido implantados por el poderoso dentro de sus leyes a respetar.

Por ello, cuando el hombre nace como individuo no realiza otra cosa que participar de los *significados* socialmente dados y establecidos, respecto de los cuales hace de estas *significaciones* una acción socialmente significativa para todo miembro de la sociedad. Si a ello agregamos que en la modernidad el rechazo a una tradición específica, manifestada por un gusto de lo efímero, lo variable y lo sincretista, está referido al hombre y su capacidad productiva, nos daremos cuenta hasta qué punto el trabajo, el saber y la *significación* son las verdaderas herramientas con las cuales el tirano intenta homogenizar al hombre en su cultura.

Cuando Platón libera al hombre de las sombras de la violencia para encadenarlo a las de la luz hace del hombre un fragmento incompleto, imperfecto, dependiente de la reflexión filosófica y la domesticación cultural del saber. Para Platón el hombre está sujeto a las imperfecciones, su cuerpo es una imperfección. Estas imperfecciones le impiden alcanzar el ser o la idea del Bien, por ello Platón sujeta el cuerpo al saber para alcanzar el camino de la perfección.

²³ Recordar que este término es referido por Deleuze y Guattari en su libro *El mil mesetas* y hace alusión al ejercicio del poder sobre el lenguaje.

Para este filósofo griego el ser está oculto y es la verdadera identidad del hombre. La cultura es la única posibilidad de alcanzar el ser del hombre, que, como ya lo enunciamos, restringe la energía del hombre a la actividad productiva aplazando el goce y anteponiendo siempre una finalidad benéfica como la adquisición de un bien. Para Platón el cuerpo debe ser sometido al conocimiento racional y así poder encontrar el verdadero ser.

Mediante el saber Platón hace del placer disperso de la carne un anhelo de unión clarificador y ordenado. Retira de la unión carnal el escándalo. Las carnes dejan de ser hediondas para ser divinas. El amor como el acto carnal llevan en sí lo ideal y, por ello, Platón pretende descubrir la trascendencia sobre la muerte. Pero regresemos al principal punto de este apartado, la cultura. Sin duda, Platón veía en la cultura ese camino a la perfección del hombre mediante el saber, y como su maestro Sócrates pretende del conocimiento la inmortalidad.

Sin lugar a dudas la cultura en el pensamiento platónico surge como un camino a la inmortalidad, en donde, incluso la muerte, ratifica la verdad del conocimiento. Sólo el conocimiento permanece y eso es el ser, lo ideal o la idea del Bien, para Platón, como en un futuro será el paraíso y la bendición de Dios para el cristianismo. Ambas concepciones, la de Platón y la del cristianismo, tienen que ver con la inmortalidad del alma; idea retomada por la conquistada Roma²⁴ y mencionada por Cicerón, quien se referirá al término de *cultura* a partir del *cultivo del alma*.

Cicerón percibió la importancia de las leyes y, por ende, la relevancia de la unión de la ley, significación y pueblo para la trascendencia del Imperio Romano como para cualquier señor que pretenda gobernar. Él y Platón saben de la importancia del lenguaje como pauta indicativa de los límites tolerados impuestos por la ley y transmitidos por el discurso, en este caso el discurso legislativo²⁵. La ley será la palabra y la palabra formará con fuerza en la dura ley de la restricción a todo aquel cobijado por la luz de la razón y el saber.

De ahí que, quien sea incapaz de aceptar la realidad aparente de sus palabras, se convierte en esclavo de ellas. El tirano lo sabe. De ello deriva su fascinación por legislar a través de el establecimiento de restricciones semánticas cuyo trabajo es hacer saber a la sociedad (al *otro*) cómo debe comportarse y qué se le está permitido hacer. La violación de estas restricciones recaerá en el cuerpo de la persona implicada en la infracción a la ley, sea ésta social, religiosa, moral o jurídica.

²⁴ Roma fue conquistada culturalmente por Grecia.

²⁵ La oratoria floreció hasta convertirse en la Edad Media en una tiranía mediante el dominio cristiano.

Podemos asegurar entonces de toda palabra (restricción semántica) que es un producto de la imposición del poder y la sumisión social como consecuencia del temor a morir al cual siempre nos refiere el discurso. Nos daremos cuenta así cómo al convertirnos en esclavos de nuestras propias palabras, éstas son quienes ejercen el dominio sobre nosotros, adquieren mayor presencia sobre aquel que las nombra y; en esa medida, *el lenguaje no es sino la seriedad del trabajo hecha expresión.*

La misión del saber, desde Platón, es controlar y dirigir a las personas a partir del lenguaje, ocultando y negando la *sombra* de la cual el hombre surgió, para poder así dirigir al hombre por la senda de la luz de la razón, pues toda ley, según nuestro filósofo griego, se funda en la idea de alcanzar una pureza, un ideal, en donde el hombre cultive lo que le es provechoso, de ahí la restricción del interdicto, el cual no tiene fundamento si la restricción no es una restricción semántica acompañada de una acción punitiva.

La cultura referida en la antigüedad *al cultivo del alma*, según Cicerón, es trastocada por la modernidad. A partir de ella la cultura se ve determinada hacia un solo sentido: el dominio absoluto de la naturaleza mediante el trabajo como respuesta a fines prácticos en el hombre. La cultura desde ese momento responde a elementos disciplinarios, a funciones que deben hacerse y respetarse, a actos propiamente físicos y tangibles que la razón considera propios y determinantes en la vida del hombre; refiriendo todo su entorno a una racionalidad laboral que hace del trabajo la concreción de la idea, y por tanto de lo real.

Por medio de la acción el hombre construye el mundo, es decir, por la forma es como adscribe significados precisos a los fenómenos que se le presentan ante los ojos. Todo es construido por el trabajo, mediante la supervisión y rectoría de la razón práctico-productiva. Al parecer, no nos hemos recuperado del destello platónico que tras liberarse de las sombras se deslumbró y encegueció con la luz. Por ello Bataille refiere, con respecto a la naturaleza domesticada del hombre, que *el olvido de aquel que al poner al mundo bajo su poder se olvidó que es él el mundo* [Bataille, 1975^a: 45].

Y continúa diciendo que quien niega al mundo se niega a sí mismo y *todo lo que está en el poder (del hombre) anuncia la implantación de un fin ajeno a la naturaleza* [Bataille, 1975^a: 45]. Cuando el sujeto transforma la naturaleza, la idea entra al mundo mediante la razón, es decir mediante el cálculo preciso de las acciones. La labor física trae a la realidad un objeto preciso designado a partir de entonces por *un concepto y una imagen acústica*²⁶ derivado del saber hacer que lo identifiquen y lo hagan único.

²⁶ Los conceptos pertenecen a Ferdinand de Saussure. *Curso de Lingüística General.*

Si a esto agregamos la ubicación espacio-temporal de los objetos creados mediante la labor productiva, no nos resultará extraña la obsesión de la modernidad por el tiempo y su aprovechamiento al máximo. Lo real no sólo depende del cálculo racional de los medios, la racionalidad práctica y la actividad productiva, sino de la rapidez de trasmisión y *ensignación* de los significados a transmitir sobre las cosas o acciones, para posteriormente poder restringir la actividad y la conducta del hombre a beneficio del sistema productivo de conservación, situado hoy en día en el mercado.

Pero Bataille ve en esta negación de lo natural un absurdo mayor al intentar implantar mediante la acción productiva y la *ensignación* objetiva la realidad y el sentido de un mundo sin sentido; pues detrás de las palabras descansan los sentimientos que llevan al propio lenguaje hacia la supresión de sus límites; si la implantación de una *ensignación* o interdicto está destinado a normatizar la conducta del hombre, un grito o un silencio revelan con toda autoridad cómo el lenguaje fue despojado de su experiencia e intenta mediante su ejercicio despojar a la prohibición de su propia seriedad para dinamizar nuevamente la cultura.

La obra de Bataille está escrita contra suponer al hombre un ser estático cuya satisfacción de las necesidades lo obligó a construir lazos sociales y semánticos. Si la cultura y el hombre aparecieron gracias al trabajo y el encadenamiento con la seriedad de la muerte, como Hegel lo anuncia en su *Fenomenología del Espíritu*, la obra de Bataille desmiente el carácter de seriedad de la cultura y de la propia muerte al dismantelar el sentido y la realidad de estos. Para él, la cultura es una flama que crece y decrece, cuyo origen es una exuberancia que se restringe para poder ser más exuberante.

Para Bataille la cultura no es una búsqueda de la forma o de la idea como lo fue para Hegel y Platón, tampoco lo es la conformación de una estructura, de una identidad específica del hombre, de su sociedad o su Estado. Por el contrario, para este francés la cultura se define por su carácter *heterogéneo* que, como el término lo indica, está constituido por elementos imposibles de asimilar [Bataille, 1993: 14]. Lo heterogéneo está constituido, según Bataille, por energías desconocidas y peligrosas para el orden productivo del mundo, además aparecen como gastos improductivos y suntuosos en la esfera de la producción.

La naturaleza heterogénea de la cultura provoca reacciones afectivas en donde se disuelve lo estrictamente definido por la capacidad productiva y útil de la homogenización. A menudo lo heterogéneo irrumpe en la vida racional productiva y pone en cuestión el sentido y la realidad al establecer que lo humano se constituye de diferentes momentos en la producción, en donde destacan los asociados a la supervivencia, acumulación y consumo productivo, y aquellos cuya esencia es la pura pérdida, definidos por los gastos improductivos o el consumo final referido al gasto suntuoso.

En el mundo moderno se piensa que lo humano así como su cultura debe estar no sólo formado y configurado, sino además determinado por la utilidad. Todo espíritu o alma que pudiese habernos habitado ha sido sometida, exorcizada, para dar paso y cumplir las órdenes de la razón productiva. De ahora en adelante lo humano responde a la acción laboriosa, a un actuar no contemplativo, sino a una acción práctica materializable de cuya existencia depende la inmortalidad de lo humano.

[...] *La actividad social, dice Bataille, implica el principio de que todo esfuerzo particular debe ser reducible, para que sea válido, a las necesidades fundamentales de la producción y la conservación. La parte más importante de la vida se considera constituida por la condición de la actividad social.* [Bataille, 1987: 26].

No se piensa en lo humano como mera contemplación. Sabemos desde un principio la necesaria intervención del trabajo para la construcción del conocimiento y de la razón, como lo dice Bataille en *Las lágrimas de Eros*, sin embargo, no toda acción humana se encamina a la producción. Incluso es su contrario, el gasto, lo que revela lo propiamente humano, pues la ya desmentida finalidad del hombre en la vida aparece como una gratuidad sin sentido en donde el hombre sólo puede consumirse en el placer de entregarse a vivir.

La reflexión acerca del nacimiento de la conciencia y la negación instintiva de los actos del hombre, que incluyen la actividad sexual –hoy en boga por programas sobre sexualidad–, atañe de manera directa al tema central de *La santidad de la sombra. La parte maldita* referida al gasto improductivo y a todo lo relacionado con él hace hincapié en el carácter paradójico de la cultura y su reflejo en el hombre. Para Bataille es necesario realizar un estudio contrapuesto con el gasto productivo marxista. Este estudio le llevó 16 años desde la publicación en 1933 de la *Noción de gasto* en la revista *Critique Sociale* y la publicación de *La parte maldita* en 1949.

En esta última obra, Bataille expone la ficción de una *economía general* en la que el gasto de la energía es el primer objetivo con relación a la producción de ésta. Nos relata cómo el mundo y la vida surgen del desarrollo de una exuberancia, producto de la energía solar. Esta energía en los seres vivos siempre es mayor a la requerida para la conservación y manutención de su vida y resulta indispensable para la propia vida de esos seres consumir ese excedente o *parte maldita*, pues en la forma de tratar ese exceso cada cultura diseña su fisonomía y cada ley su incapacidad [Calasso, 1989: 151].

[...] *no es la necesidad sino su contrario, el lujo, lo que plantea a la materia viviente y al hombre sus problemas fundamentales* [Bataille, 1987: 50].

Tal vez ésta sea la razón por la cual Bataille concentró sus últimos años al trabajo de *La parte maldita*, donde el punto central es la vida como un lujo, y el gasto la verdadera fuente de la vida. Bataille descubre en esta obra el flujo de las energías en el universo y las relaciona con la vida interior del hombre, quien a sus ojos no es sino un gasto suntuoso de la naturaleza. No de la naturaleza creada por la razón únicamente, sino por aquella llevada a límite por la voluptuosidad de la razón misma. Demostrando así la fragilidad del supuesto fin en la vida del hombre.

Bataille define el origen del mundo y del hombre como una característica de la energía explosiva del universo cuyo desarrollo exuberante mantiene una prodigalidad sin objetivo ni sentido alguno. De tal forma, toda finalidad o sentido de la vida o del mundo no es sino una imposición de lo propiamente humano. Esta imposición es la *ensignación* o *significación* de los actos mediante las herramientas y su saber hacer que nos mantiene cerrados al propio mundo construido por nuestra acción laboral. El mundo es para el hombre aquello servible para realizar un aplazamiento de la muerte y ejercer un control aparente sobre la energía.

Sin embargo, si es por la muerte o destrucción de la energía como el hombre perdura y puede crecer, cómo entender la distinción entre el sujetamiento de la cultura a la muerte, según Hegel, y cómo entender la liberación mediante la muerte, según Bataille, del hombre y su cultura. En un primer momento podríamos decir, con simpleza y velocidad, cómo el atarse a la muerte nos sume en el servilismo y el temor a la misma, en tanto liberarse mediante ella es descubrir nuestro carácter de seres humanos.

No obstante, la respuesta es más compleja, pues lo gratuito en la vida resulta precisamente de la muerte. De su irrupción en la esfera de la utilidad. Morir en la ficción de la *economía general* y la concepción de la cultura en la obra de Bataille se refiere directamente a la muerte del útil, de vernos a nosotros mismos como instrumentos encaminados a un fin y de pronto en un acto festivo o bélico destruir la utilidad del acto significativo y demostrar lo vacío de su realidad.

Mediante estos actos el hombre se recuerda semejante al universo o a ese sol dispendioso que *da todo cuanto posee sin perder la sensación de seguridad* [Nietzsche, 1996: 201], pues, después de todo, tanto él como su cultura necesitan de la irrupción de la muerte para poder vivir. Por sus actos el hombre pretende dirigir todo a un objetivo tan incierto como risible, pues su fundamento es la nada, el silencio sin respuesta, el movimiento lúdico del universo en donde no existe pretensión, pues la sobreabundancia del universo no tiene por fin algún objetivo específico.

Incluso dentro de la creación del mundo el hombre siempre acumula un excedente de energía mayor a la requerida para la conservación y la reproducción de sus modos de vida. Esta energía es imposible reabsorberla para la creación de fuerza laboral; por el contrario, es indispensable la destrucción de dicho excedente en una pérdida gratuita:

El desconocimiento por el hombre de los datos materiales de su vida lo hace todavía errar gravemente. La humanidad explota recursos materiales dados, pero si reduce su empleo, como en efecto hace, a la eliminación (que, de un modo perentorio, ha llegado a definir como un ideal) de las dificultades inmediatas que encuentra, asigna a las fuerzas que pone en acción un fin que no puede tener. Más allá de nuestros fines inmediatos, su acción tiene, de hecho, el cumplimiento inútil e infinito del universo [Bataille, 1987: 57].

El orden del mundo no depende de la proyección racional del hombre mediante su acción laboral sino de cómo el hombre realiza mediante el excedente de energía un gasto suntuoso para restablecer lo gratuito en su cultura. El carácter gratuito de la muerte resulta también de ser esa comunidad irreversible del hombre. Pues si hay algo propiamente humano cuya cohesión no podemos negar, más allá del lenguaje, el lugar donde vivimos, las costumbres, las ideas, el color de piel, la religión, la nacionalidad, la actividad laboral y demás cosas, indudablemente es la muerte.

Pero esta comunidad no es una forma restringida de la sociedad, no tiende a la fusión comunal. A diferencia de una célula social, se prohíbe hacer obra y no tiene por fin ningún valor de producción [Blanchot, 1992: 20].

La muerte no busca la producción sino el lujo, la entrega y la destrucción. *El servicio prestado a los demás es no perderse de manera solitaria [Blanchot, 1992: 20],* pues la muerte no existe sino es por los ojos del *otro*, de aquel que observa la agonía, para el cual la muerte es un estado cerrado, lo completamente opuesto e *inaccesible para nuestra condición de hombres, otredad radical, no podemos tocarla aun cuando sabemos de su existencia. Somos el conocimiento del morir sin saber qué es morir [García Ponce, 1994: 175].* Somos conscientes de nuestra mortalidad y no podemos acceder a ella mientras estamos vivos.

Pese a todo lo anterior la muerte nos une en la distinción. Nadie muere del mismo modo, ni siquiera con los mismos gestos, pero indudablemente todos estamos destinados a morir. La muerte es el límite imposible a los vivos pero certero a quienes como *nosotros* reciben el mote de seres humanos. La comunidad de la muerte desarticula la actividad laboral encadenada al trabajo por el temor a morir. La cultura no aparece al mantener la opresión de la muerte sino al volverla una entrega total a la vida para la vida misma.

La muerte es lo más sólido que hasta ahora ha inventado la vida [Cioran, 1989: 191].

La muerte aparece como un abandono y una dádiva en donde se ofrece aquello destinado a no poder ser compartido [Blanchot, 1992: 25]. Quien presencia la muerte sólo la ve sin poder vivirla. No obstante, el observador sabe muy en el fondo que ese destino le es inevitablemente común en tanto hombre. La muerte comunica la desgarradura nacida del despertar de la conciencia, pero a diferencia de Hegel, quien ve en el temor a la muerte la preocupación por el futuro, Bataille ve que la muerte no importa si se aparece como una afirmación de la vida en el mismo instante de su irrupción.

Esta aceptación del instante no anula la previsión del futuro por parte de Bataille. Por el contrario, para él la condición de cada cultura se define por la forma como vive y asume su mortalidad. Encadenarse a la actividad social del trabajo por temor a la muerte convierte al hombre en un ser servil, cuya finalidad es la mera supervivencia, en tanto dejar de preocuparse por el compromiso a futuro nos establece en la relación social de lo *sagrado* en donde el hombre se sitúa como una dádiva destinada a consumirse.

Para Bataille vivir no significa morir o estar destinado a la muerte, para él morir significa tropezar o llevar la vida hasta el límite más extremo. Su trabajo no pretende domesticar al hombre en la prohibición del asesinato o formarlo en la angustiosa formalidad del trabajo. Por el contrario, y sin quitarle importancia a la actividad laboral y el sujetamiento con la muerte, nuestro *Abad Negro*, pretende situar al hombre en la *comunicación* plena y común de su destino irrevocable, sin convertir al ser humano en un esclavo de sus temores, le hace ver que *la sociedad humana no solamente es el mundo del trabajo* [Bataille, 1997^a: 95].

Bataille sabe que la construcción del mundo de las cosas refiere al hombre a la exterioridad, en donde los objetos hacen referencia al control y al dominio del hombre sobre la naturaleza mediante los procesos de producción y la transformación de la naturaleza en objetos útiles y cosificados. El mundo, lo real, es hasta el momento en el cual el hombre organiza y significa a la naturaleza. Resulta innegable, como Bataille lo dice, que *el trabajo es, ante todo, el fundamento del conocimiento y de la razón, y, por ende, la liberación del hombre de su estado animal* [Bataille, 1997^b: 61].

De un extremo al otro de la historia, en efecto, el primer lugar pertenece al trabajo. Con absoluta seguridad, el trabajo es el fundamento del ser [Bataille, 1997^c: 59].

Pero ese ser nos habla de una identidad, de la búsqueda de una identidad y de una liberación clara de la animalidad. Según el autor de *Las lágrimas de Eros, el trabajo humanizó el animal que éramos* [Bataille, 1997^a: 61] y nos alejó de la animalidad (violencia). Jamás el hombre podrá *como un animal estar en el agua como el agua* [Bataille, 1975^a: 22]. Pero esta conciencia laboral, que fundó la cultura y separó al hombre de la indiferencia animal, dio origen a su vez a la perversión, en donde todo acto está referido a la conciencia. Se deja a un lado el impulso animal y se conduce por una satisfacción consciente alejada de los instintos y la indiferencia animal.

La ficción de la *economía general* rompe el estado cerrado de la forma. Más allá de explicar sus concepciones sobre la irrupción de la energía dispendiosa del universo y su relación con el hombre al destruir la utilidad de las cosas o sus acciones, es una farsa para desmentir la seriedad de la ficción racional conocida con el nombre de verdad, aceptada por el hombre como real y a partir de la cual se piensa la cultura. La ficción batailleana rescata al hombre de la racionalidad laboriosa y lo instauro en la razón lúdica, en donde la misma razón realiza un exceso al entregarse a lo espiritual.

En los límites de la {razón} todo {se vuelve} espiritual, no hay oposición entre el espíritu y el cuerpo [Bataille, 1975^a: 41].

Dentro de esta teoría-ficción, Bataille destaca la importancia del gasto frente a la determinación del trabajo. Para él, el trabajo es un medio, mientras el fin responde siempre a un deseo presentado a menudo como un desafío a la razón productiva. Pero este deseo no es un deseo inconsciente, en realidad su origen es la propia conciencia, la propia razón llevada al extremo en donde toda necesidad se convierte en un deseo voluptuoso cuya esencia es el gasto improductivo opuesto al interés de la ganancia y la acumulación.

Bataille nos dice que *mediante el trabajo el hombre dio forma a la materia y la supo adaptar a los fines por él asignados, pero el hombre se cambió a sí mismo en este acto de transformación de la naturaleza* [Bataille, 1975^a: 44], pues el hombre no se desarrolló de manera particular en el plano laboral, sus conductas y gestos respondieron a otras necesidades más allá del dominio y el control de sus instintos. La conciencia liberada por el trabajo dio paso a un más allá de la respuesta instintiva de los animales abriendo al hombre a la propia voluptuosidad de su existencia como conciencia diferenciada de la indistinción animal.

Pero el hombre no es solamente el ser separado que disputa su parte de recursos al mundo viviente o a los otros hombres. El movimiento general de exudación (de dilapidación) de la materia viviente lo anima y él no lo puede parar. Incluso hallándose en la cima, su soberanía del mundo vivo lo

identifica con este movimiento, el cual lo lleva, de un modo privilegiado, a la operación gloriosa, al consumo inútil. [Bataille, 1987: 59].

Cada acto de la actividad humana parece llevar consigo el cálculo exacto del saber y la energía para producir y reproducir objetos útiles, cuyo principal objetivo es la realización de un conocimiento, a partir del cual surja una conciencia generatriz de lo social, de un vivir en comunidad, resultado de la conjunción de la serie de conocimientos que se logran a través del trabajo. A lo anterior Bataille lo llama *gasto productivo*; en este gasto las energías son transformadas en fuerzas productivas destinadas a la conservación, acopio y ahorro de energía.

Es la economía del servilismo voluntario el espacio organizado por la herramienta, la utilidad y el dominio de la naturaleza. Es la conciencia de muerte abocada al dolor y al sufrimiento por la mortalidad. Es el punto de partida en donde el saber se trastoca en palabra, la palabra en *ensignación*, la *ensignación* en discurso, el discurso en consigna, la consigna en ley, la ley en obediencia y la obediencia en prohibición, en interdicto. A partir de este interdicto el Estado diseña su forma y por ende la de su sociedad. Es el lugar en donde la energía se transforma en fuerza y esa fuerza en conservación.

En la actividad social de la restricción a lo improductivo el interdicto *es el mundo humano que, formado en la negación de la animalidad o de la naturaleza, se niega él mismo y en esa segunda negación se supera sin volver, no obstante, a lo que había negado primero* [Bataille, 1997^a: 120-121]. Curioso resulta este hecho si pensamos en la cultura, pues a un mismo tiempo aparece como control y provocación de la violencia, alineación y libertad del hombre con respecto al mundo creado por su capacidad intelectual, moral, práctica, económica, jurídica y religiosa.

El gasto productivo dirigido a la conservación y al acopio, de acuerdo a la *economía general*, es obsoleto para crear espacios vitales sin llenarlos, por eso el *gasto improductivo* aparece y resulta la salvación de un mundo condenado a la autodestrucción. La energía implicada en el sistema productivo siempre es mayor a la solicitada para la conservación y reproducción del hombre. Es indispensable, según Bataille, la destrucción de ese excedente sin fin productivo, pues la sobreabundancia anima el movimiento de la pétrea monotonía de la ley.

Así, toda energía parece pasar por dos momentos en cada organismo vivo, el del consumo productivo referido a la apropiación y el consumo improductivo referido al gasto y el dispendio sin finalidad útil, de donde se desprende la ficción de la *economía general* que, según el místico ateo, está constituida por dos momentos esenciales en la vida de todo ser. El primero atañe a la conservación y ahorro de la energía; en tanto el segundo se refiere a su dilapidación.

Y es que todo organismo utiliza la energía a su disposición para crecer y expandirse, pero esto tiene un límite, pues el desarrollo y la acumulación se vuelven imposibles y aparece un sobrante de energía peligroso para el organismo en expansión. Por lo que esa energía sólo puede ser dilapidada en un acto ruinoso, de puro lujo, de donde se restaura a la sociedad el propio gasto socialmente productivo.

No gastar este excedente de energía en o de una manera lujosa trae como consecuencia una manifestación catastrófica. Ahí, donde el gasto suntuoso se trata de suprimir, aparece con mayor exuberancia tomando la forma más extrema y radical del gasto inútil, cuyo rostro inevitable es *la guerra*. *Pues si no tenemos la fuerza de destruir nosotros mismos la energía que sobra, tampoco podrá ser utilizada. Y, como un animal salvaje que no se puede controlar, es ella la que nos destruye* [Bataille, 1987: 60].

La energía vital congestiona las economías de cualquier modo de vida. Es imposible sujetarla a un solo tipo de gasto, sea éste improductivo o no. El hombre desde un principio ha tratado de controlar la energía y sujetarla a los procesos de conservación. No obstante, desde un principio, esta energía vital le supera y le desborda. El gran error de la humanidad, según Bataille, es el dejar de ver este movimiento ilimitado de la energía y no adaptarnos a su modo de realización, sino intentar el control de sus causas.

El organismo vivo, en la situación que determinan los juegos de energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía de la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema. Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser absorbido por su crecimiento, hay que perderlo necesariamente, gastarlo, voluntariamente o no, gloriosamente o, por lo contrario, de forma catastrófica [Bataille, 1987: 57-58].

La cultura y el hombre no dependen de la posibilidad de creación de organismos nuevos sino de la posibilidad y la extinción de los viejos que como compensación permitirán el nacimiento de *otros*. Es la dilapidación inútil de la energía el propio origen de la producción al posibilitar y renovar los espacios vitales para la realización del mundo; permitiendo a su vez, el libre flujo de las energías ordenadas por el lujo más costoso: la muerte.

La muerte es la expresión de esos espacios vitales. De ella dependela regeneración del desgaste social. Para nuestro autor, la problemática de la vida no es consecuencia de las formas de conservación sino de las formas de consumir el excedente. El problema no es esa falsa escasez dirigida y establecida por el poderoso, por nuestros gobernadores o por el Estado, por el contrario, el problema

de toda sociedad, de toda cultura como de todo hombre es: cómo se afronta el lujo o cómo se comporta ante la pérdida.

La *economía general* basada en el gasto y la pérdida no colabora con el encadenamiento del sentido, por el contrario, puede referir todo al libre albedrío de la energía del universo, y así, demostrar la falta de finalidad en la vida y la ausencia de verdad del mundo *enseñado*. Sostener la pérdida o afrontar el gasto es una actitud *soberana*, pero no atañe a la condición social sino a aquello conocido por Bataille como *soberanía*.

La soberanía es el poder de elevarse en la indiferencia ante la muerte por encima de las leyes que aseguran el mantenimiento de la vida.
[Bataille, 1996: 70].

La *soberanía* destruye el rango social del soberano de Hegel, pues en tanto el soberano busca el poder y se preocupa por el futuro, la *soberanía* nos sitúa en un estado de indiferencia frente al futuro y el dominio. Afirma el instante en la donación incondicional sin preocuparse por la condición mortal de su existencia. Esta *soberanía* se realiza precisamente en la *economía general*, desmantela los discursos legislativos e institucionales del poder para demostrar cómo la vida nace y debe entregarse al gasto sin finalidad.

Y es que para Bataille el flujo de energías sólo puede ser afrontado por la actitud *soberana*, actitud de lo perecedero, en donde el hombre se reconcilia con la perdición. De ahí que la *soberanía*, como él lo menciona en su libro *Lo que entiendo por soberanía*, no sea otra cosa sino el consumo de las riquezas en oposición a la servidumbre del trabajo. Este hombre sujeto a la actividad laboral está sujeto al consumo productivo, por el contrario, el hombre soberano nos refiere siempre al excedente.

El soberano, si no es imaginario, goza realmente de los productos de este mundo más allá de sus necesidades: en eso reside su soberanía. Digamos que el soberano (o que la vida soberana) comienza cuando, asegurado lo necesario, la posibilidad de la vida se abre sin límites
[Bataille, 1996: 64].

Bataille continua: *el más allá de la utilidad es el dominio de la soberanía momento sin ataduras al porvenir entregado siempre al instante mismo. La soberanía o el momento soberano, nos da la sensación milagrosa de poder disponer del mundo* [Bataille, 1996: 65]; esta disposición del mundo no sería nada si el hombre no fuese capaz de afrontar la pérdida y recordar que lo determinante en la cultura, más allá del trabajo y la producción, es el consumo referido a la *capacidad de dar todo cuanto se posee sin perder la sensación de seguridad* [Nietzsche, 1996: 201].

Esa sensación de seguridad deriva del libre flujo de energía, pues como los preceptos de la *economía general* lo aseguran todo organismo dispone de mayor energía a la utilizada en la conservación de su vida, lo que pone de manifiesto cómo todo organismo es tributario de otro organismo e, inclusive, depende de su destrucción para asegurar su crecimiento; pero este mismo crecimiento no puede ser perpetuo, está relacionado con las condiciones en donde se puede realizar que, a su vez, aparecen como límites de su realización.

Estos límites preparan el terreno del espacio vital, pues al tratar de cercar dichos espacios, éstos empiezan a ejercer presión y extenderse teniendo como consecuencia la necesidad de un gasto suntuoso, una destrucción o una dilapidación para poder mantenerse, de lo contrario, la aniquilación de los espacios sería total. En la *economía general*, la energía si no sirve para el crecimiento del organismo o del espacio vital se pierde [Bataille, 1987: 67], en la pérdida del espacio vital, Bataille, ve el deterioro de los individuos y el encadenamiento a la seriedad del trabajo por temor a la muerte por parte de la sociedad.

El origen misterioso e indefinible de la muerte está enraizado al nacimiento de la cultura y del hombre. Sin duda se encuentra como principio de la escisión del hombre con su propia naturaleza, y de esto nos dice el autor en *Las lágrimas de Eros, los testimonios de la prehistoria son contundentes: las primeras imágenes del hombre, pintadas en las paredes de la caverna* [Bataille, 1997^b: 41], tienen una doble peculiaridad desde donde se puede cuestionar la legislación de Platón que al buscar el ideal y negar las sombras manifiesta ese mismo encadenamiento al trabajo convirtiéndolo en la finalidad de la vida y el objetivo de la cultura.

Para Platón como para Hegel el saber es la formación de un mundo destinado al progreso, en tanto para Bataille es el camino al estancamiento de un flujo incontrolable e irreversible cuya dinámica es la exuberancia y la destrucción de aquello nacido para desaparecer. La muerte no da sentido a la vida por la apertura de la conciencia, por el contrario, destruye toda idea de sentido por ser una irrupción gratuita de la vida en la propia vida...

Toda nuestra vida ésta cargada de muerte. Pero, en mí, la muerte definitiva tiene el sentido de una extraña victoria. Me baña con su luz, provoca en mí una risa infinitamente alegre. [Bataille, 1997^b: 87].

Si la aparición del hombre se logró gracias al trabajo y la prohibición del regreso a la indistinción animal mediante el interdicto, la descomposición de lo humano, indudablemente se da por el apego extremo a la racionalidad laboral, por ello, la emergencia de lo gratuito para salvar la cultura y al hombre mismo, no depende de la destrucción de lo prohibido sino del poder vivir la prohibición.

La prohibición no se vive por la actitud soberana. Necesita un acto para realizarse. Ese acto es la vivencia del propio interdicto expresado por Bataille bajo el nombre de *transgresión*. La *transgresión* es un momento del interdicto llevado al extremo de sus límites. En él se vive la violencia encerrada por la prohibición. Si la conciencia platónica nos libró de la expresión violenta de la sombra mediante el saber, éste en su afán de controlar todo nos sujetó al mundo profano de la utilidad.

Por ello, el mundo de lo *sagrado* aparece como esta experiencia al límite inaprensible al conocimiento racional. *Aparece como la zona intermedia entre la sorda tranquilidad de lo profano y la límpida calma de lo divino. Es la zona de la sangre, del peligro, el imán de la violencia* [Calasso, 1989: 166], en donde la cultura, de manera indudable no deja también de ser la socialización de lo inhumano, lugar despreciado por Platón, y que no es otra cosa sino la inevitable brillantez de la sombra, oscuridad que hace más clara la composición del hombre.

La santidad de la sombra

La santidad que viene y aspira al mal.

Georges Bataille.

Cada ser humano que no va hasta el punto extremo es el servidor o el enemigo del hombre [Bataille, 1988^a: 21], nos dice Georges Bataille, y prosigue, *el trabajo* (el ser servil) *ha fundado la humanidad, pero en su cumbre, la humanidad se libera del trabajo* [Bataille, 1988^a: 75]. El ser humano deja de estar ligado a la utilidad del mundo de las cosas y asume la gratuidad de la energía en el movimiento del universo. El gasto con miras a la consecución de un fin productivo se suspende, no se pierde, queda cesado en su límite adquiriendo la figura y el gesto de la *transgresión*.

Empero, ¿qué es la *transgresión* y cuál es el papel que juega dentro de la cultura y la vida del hombre?. Si hacemos caso a Bataille, la *transgresión* aparece como *la violencia ejercida por un ser susceptible de razón*; en pocas palabras, es la racionalización de la violencia, *ocasión*, en la cual, *la sabiduría se pone a su servicio* [Bataille, 1997^a: 90]. Y es que *la transgresión es un gesto concerniente al límite; es allí, en la delgadez de la línea, en donde se manifiesta el relámpago de su paso, pero quizás también su trayectoria total, su origen mismo* [Foucault, 1996:127].

Sin la *transgresión* de la conciencia el hombre no existiría, como tampoco tendría existencia el interdicto y los límites impuestos a la apertura de la conciencia revelada como desmesura violenta. El primer gran lujo de la naturaleza, de acuerdo con la lectura realizada de *La parte maldita*, es el hombre en tanto ser consciente; pues sólo a él le es revelada su existencia, sólo él se angustia por su mortalidad y se entrega en los límites construidos por la utilidad a la pérdida de lo propiamente útil.

El hombre al organizar y significar su vida mediante el trabajo y la implantación del sentido dirige su vida a la conservación, la permanencia y la acumulación; no obstante, es él mismo también, quien mayor gasto suntuoso realiza, pues incluso al tratar de refrenar este gasto no hace sino preparar el terreno para una ebullición mayor. A decir de Bataille, la vida y la cultura del hombre siempre se manifiestan en dos momentos, el *interdicto* y la *transgresión*.

El *interdicto* referido a las prohibiciones nos habla del gasto productivo destinado a la producción y a la conservación de la vida. En tanto la transgresión siempre nos insta en un gasto suntuoso, en una pérdida inútil cuyo carácter es la entrega sin temor. Al *interdicto* lo representa la razón discursiva y está ligado al utilitarismo práctico del mundo profano, en donde las palabras son la fuerza más conservadora.

En tanto el segundo tiene su origen en la destrucción del útil y se encuentra relacionado con la *economía general* y el consumo improductivo. De acuerdo a los principios de la *economía general*, la conciencia se revela como una desgarradura en el estado de indistinción animal, un exceso de la propia naturaleza de donde se engendra el único ser que la niega. De tal forma, la vida se le da al hombre como un regalo, un don cuyo destino está abocado a *intentar adaptarse a un movimiento que le desborda*[Bataille, 1987: 57].

En aceptar y llevar a cabo este movimiento el hombre demuestra, según el autor, su sabiduría, pues de la realización de este movimiento depende la renovación social de la cultura. Lo que la *economía general* define es el carácter explosivo de este mundo llevado a la extremidad mediante el *interdicto* en tensión, de donde el orden de las cosas encadenadas por la actividad laboral y su referencia al consumo productivo son liberadas de su servidumbre. *Lo que ahora importa no es ya desarrollar las fuerzas productivas, sino gastar lujosamente sus productos* [Bataille, 1987: 72].

La *transgresión* aparece como un lubricante de la máquina productiva del mundo profano. Lleva al límite al *interdicto* y le permite al hombre abolir la rectoría que tiene la herramienta respecto a la relación establecida con el *otro* y con el mundo. Mediante la *transgresión* el hombre deroga la utilidad y la postergación del goce y

se entrega al reino milagroso del instante en donde la espera se resuelve en nada [Bataille, 1996: 73-74].

La *transgresión* da al *interdicto* un carácter inagotable, pues lo suprime sin destruirlo. Todo *interdicto* busca ser trasgredido, ya que en poder realizar la *transgresión* radica el valor de lo humano; pues mediante la *transgresión*, *arrojamos luz sobre aquello que nos causa horror* y podemos, *pese a las consecuencias, mirarlo de frente...* [Bataille, 1997^a:15]. La *transgresión* aparece como un movimiento desencadenado de un fin útil, demuestra que la realidad y el sentido no son sino una ficción con posibilidades de subvertirse, luego, *no hay interdicto sin posibilidad de ser suprimido* [Bataille, 1997^a: 90].

La supresión realizada mediante la *transgresión*, regresa al hombre a el sentimiento de intimidad en donde no existe trascendencia fuera de sí mismo, pero lo sitúa al mismo tiempo, en el valor del propio *interdicto*. El estado cerrado de la humanidad sólo adquiere sentido por la propia *transgresión*, cuya entrada hace visible el valor de la propia prohibición. Si la *transgresión* le sirve al hombre para liberarse de su identidad este no deja de aceptar sus límites, pues sin ellos no habría *transgresión*.

Por el contrario, la *transgresión* es la apertura del hombre de avivar nuevamente y mediante el propio *interdicto* la *experiencia* de lo *sagrado*. Mediante la *transgresión* el hombre destruye el carácter de cosa referida al objeto, individuo u acción, por la actividad laboral y el establecimiento del orden real del *interdicto*. La *transgresión* se vale del *interdicto* para romper momentáneamente los límites del orden racional, separando al hombre de todo respeto a las leyes y finalidades del mundo profano.

Sin embargo, para existir, la *transgresión* debe regresar al *interdicto*, debe dejar de vivir la prohibición y sujetarse nuevamente a la racionalidad discursiva dirigida por el trabajo. La *transgresión* no sólo recorre a todo *interdicto*, vive en él de manera latente, esperando ser provocada para apoderarse de la sensibilidad de algún hombre cuya violencia ya no es instintiva sino consciente, ejercida por un ser susceptible de razón.

Al transgredir, el hombre ensimismado en la consigna, deja de transmitir ordenes, pues queda disuelto en la confusión provocada por la experiencia de vivir la *transgresión*. Quien se expresa lo hace desde su persona, sin apelar a un saber o a una institución, sin poderse ocultar en el anonimato del lenguaje. Quien se expresa en la *transgresión* se expone y queda expuesto al convertirse por su expresión en núcleo de la *transgresión*. De tal forma, prosigue este místico ateo, *el interdicto al fundar el terror nos invita al mismo tiempo a violar dicha restricción*.

La acción de establecer un tabú o prohibición, recubre a la restricción y a la acción de transgredirlo de un halo de gloria [Bataille, 1997^a: 91]. Esto demuestra como la cultura participa de la violencia y su *transgresión*. Mediante ella, *el hombre se asume, sobre todos los seres vivientes, como el más apto y el único para consumir de manera intensa y lujosa su vida* [Bataille, 1987: 73], pues después de todo aparece como un puro lujo destinado a ser consumido.

Es ese halo de gloria la *santidad de la sombra*, pues es a un tiempo el sustento y el motivo de respeto y violación de un tabú. La *santidad de la sombra* resulta de la sensibilidad al estado de la violencia en donde la cultura aparece como una llama eterna que crece y decrece según sea la afección sobre el hombre por parte de la violencia, siendo esa llama eterna, benigna y maligna, un fuego cuyo calor propicia la organización, como el mundo de los objetos útiles, y a su vez, el incendio festivo de las celebraciones dispendiosas o el oscuro rostro de las congregaciones ruinosas, como las guerras y la muerte.

Es esta llama el carácter *sagrado* de la cultura y es gracias a la *transgresión* como podemos dar cuenta de ella. Mediante su fuego, a veces cálido, a veces voraz, podemos conocer al hombre más allá de sus límites impuestos, en su esencia principal: *su capacidad o su habilidad para dar todo cuanto posee, sin perder la sensación de seguridad* [Nietzsche, 1996: 201]; pues la entrega entendida como gasto o placer por entregarse a la vida es la principal característica del hombre en la cultura.

La *transgresión* desarticula el estado cerrado del mundo de las cosas eliminando su exterioridad y permitiendo el advenimiento de la comunicación, y por ende, restaura la experiencia en el lenguaje de manera íntima y particular. Con la *transgresión* se da un desgarramiento de la identidad y del sentido marcando que lo humano no está establecido y, como en todo juego, puede reinventarse.

Así, tanto el interdicto como la transgresión impiden al hombre regresar al estado de indiferencia animal, pues para poder subsistir, el interdicto necesita de una transgresión, por medio de la cual, se regenera y adquiere valor y sustento, en tanto la transgresión, necesita del resguardo del interdicto para no poder ser, contradictoriamente, asimilada por el mundo de la utilidad.

Si la *transgresión* nos reveló la conciencia, el *interdicto* nos permite apoderarnos de la *transgresión*. Y es que *interdicto* y *transgresión* son, a una vez, la experiencia de lo *sagrado*. Quien experimenta la experiencia de lo *sagrado* vive el *interdicto* mediante su contrario. Si el *interdicto* nos prohíbe y cierra sus puertas a la experiencia, la *transgresión* las abre y es la experiencia de la desgarradura del velo que es el *interdicto*. La experiencia de lo *sagrado* no es la experiencia de la violación del *interdicto* sino el interdicto en tensión por la violencia que suprime.

Las prohibiciones no son otra cosa que la propia violencia, toda la violencia de una crisis anterior, literalmente estabilizada, muralla alzada por todas partes contra el retorno de lo que ella misma fue. [Girard: 1995, 225]

Descubrimos mediante esta previa cita textual de René Girard una característica sorprendente de la *economía general*: el *interdicto* y *transgresión* provienen de la misma energía, es más, ambas son una y la misma energía en distintos momentos. El *interdicto* es la transformación y el cause de esa violencia sin sentido en fuerza; es decir, en energía encaminada a la acumulación para realizar, de acuerdo con Bataille, un gasto productivo. Pero este ahorro de energías va más allá de asegurar la vida, sus funciones dirimen del crecimiento y la reproducción, trastocándose en un excedente incontrolable a la propia producción.

Este excedente es aquello destinado al sacrificio, al consumo, al juego, al festejo, al exceso o al lujo, momentos en que la utilidad queda destruida junto con la finalidad y el sentido del acto o la cosa en donde la energía ha llegado a su límite de acumulación. No permitir el derroche suntuoso de esta energía sería, según Bataille, condenar al hombre, pues *si el organismo o sistema ya no puede crecer o el excedente no puede ser absorbido de manera completa la sociedad entra en peligro, es necesario perderla o, por el contrario tomará una forma catastrófica* [Bataille: 1987, 57-58]: la guerra.

Tanto el *interdicto* como *transgresión* ponen de manifiesto que si el primero estuviera en los límites de la razón forzosamente se tendrían que suprimir, situación contraria a lo acontecido, pues *las transgresiones multiplicadas no pueden agotar el interdicto. Además el interdicto, pareciera ser el medio de alcanzar, con una gloriosa maldición, con una exuberancia inigualable, aquello que con tanto esfuerzo y ahínco rechaza* [Bataille, 1997^a: 70].

Si el *interdicto* platea la organización de la energía mediante la fuerza para alcanzar la cultura, la *transgresión* es la violencia humana desbordando a la fuerza que le permitió su origen y la definió al solicitar contradictoriamente un freno al impulso vital de la conciencia; pues si bien la cultura pudo realizarse por el trabajo, la conciencia laboral sólo puede mantenerse por la irrupción de lo *sagrado*.

Lo *sagrado* (lo que surge por la transgresión) *es la zona intermedia entre la sorda tranquilidad de lo profano y la límpida calma de lo divino. Es la zona de la sangre, del peligro, del imán de la violencia* [Calasso, 1991: 166]. La zona de lo humano en donde el hombre es su propia trascendencia, en donde lo humano se asume como tal, en donde la acción adquiere un impulso desprovisto de sentido. A esto René Girard dirá:

Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo. Es pues, entre otras cosas pero de manera secundaria, las tempestades, los incendios forestales, las epidemias que diezman una población. Pero también es, y, fundamentalmente, aunque de manera más solapada, la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde fuera. La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado. [Girard, 1995: 38]

A menudo esta violencia aparece como una disgregación, o dispersión y estallido: de ningún modo irradiación iluminante (palabras de Vladimir Jankélévitch de su obra titulada *Lo puro y lo impuro*, que me atrevo a utilizar en otro sentido al de él), sino erupción volcánica, cuya explosión rompe las formas mediante una agitación titánica y una gesticulación sin finalidad [Jankélévitch, 1990: 146]. No por ello, la violencia destruye a la sociedad, no por eso, lo sagrado se encamina al exterminio de la sociedad y la cultura y, más específicamente, del hombre, por el contrario *la transgresión, forma con el interdicto, un conjunto que define la vida social* [Bataille, 1997^a: 92].

La transgresión como acto sagrado libera a toda acción u objeto e, incluso, a todo hombre de la finalidad útil. *Lo sagrado*, nos dirá Bataille, *es ese rebullir pródigo de la vida que, para durar, el orden de las cosas encadena y que el encadenamiento transforma en desencadenamiento, en otros términos en violencia. Sin tregua opone a la actividad productiva el movimiento precipitado y contagioso de una consumación de pura gloria. Lo sagrado es comparable a la llama que destruye el bosque consumiéndole* [Bataille, 1975^a: 56].

Y continua diciéndonos en *El erotismo*, *lo sagrado es la continuidad del ser revelada a los que fijan su atención, en un rito solemne, en la muerte de un ser discontinuo. Hay por el hecho de la muerte violenta, ruptura de la discontinuidad de un ser: lo que subsiste y que, en el silencio que cae, experimentan unos espíritus ansiosos es la continuidad del ser, a la cual se rindió la víctima* [Bataille, 1997: 36]. Esta definición nos habla de la continuidad y la discontinuidad de los seres. Los discontinuos son aquellos a quienes la naturaleza les está cerrada por la subordinación que de ella hacen.

Los seres discontinuos son aquellos quienes sólo conocen el objeto a partir de la subordinación de la naturaleza. De lo realizado con esa subordinación; surge la creación de un objeto. El ser discontinuo es el hombre subordinado al conocimiento referencial productivo, en donde sólo se puede tener relación con la cosa (naturaleza) en la medida en que se sabe qué se obtiene mediante su creación como herramienta. Por tal motivo, podemos decir de los seres

discontinuos, que permanecen en un estado cerrado, en donde la particularidad de lo útil los define.

De tal forma, todo ser discontinuo es indudablemente humano. Lo discontinuo o indeterminado es el hombre, pero por contradictorio a los oídos, lo discontinuo depende de la continuidad. Y podemos decir sin temor a equivocarnos, que lo sagrado es lo propio del hombre e, incluso lo sagrado es el hombre en plena conciencia de su ruptura, de la supresión de su discontinuidad, referida, como ya lo enunciamos párrafos arriba, con la destrucción de la utilidad y los estados cerrados del hombre como son la forma, el sentido y el saber.

Lo *sagrado* no es pues el acto de la *transgresión* en sí, sino aquello liberado mediante la *transgresión*, esa experiencia, ese sentimiento del cual la razón y la utilidad no pueden decir nada. Es la violencia destructora, en donde todo vuelve por un instante a ser inmanente con el hombre. Incluso el tiempo, pues deja de comprometerse con el futuro y de sujetarse al pasado, pudiéndose librar del presente comprometido con los otros dos momentos temporales, y así, el hombre puede entregarse al instante.

La transgresión como ruptura con el lenguaje legislativo y, por ende, con el lenguaje como discurso productivo, se da, como ya lo mencionamos mediante las reflexiones del autor, al asumir el lenguaje como una metáfora absurda que se olvidó no era sino una mera ficción cuyo propósito: explicar la luz más allá de la caverna, dista mucho de las intenciones del griego Platón, quien lejos de explicar el valor de la luz se cegó con su belleza.

Sin importar el escándalo de sus reflexiones, Bataille asegura la existencia de una paradoja en la cultura, pues el interdicto y la transgresión o el gasto productivo y el improductivo no pueden existir de manera separada, uno es el punto genésico del otro sin dejar de ser el mismo. Sin la transgresión no existe interdicto y sin el interdicto no hay transgresión. Bataille nos explica de ambos, cómo *en su conjunto*, interdicto y transgresión, *definen la vida social del hombre. La transgresión no invalida la firmeza del interdicto*, por el contrario, dice el autor, *la transgresión es el complemento esperado* [Bataille, 1997^a: 92].

El mundo profano de la prohibición nos sujeta a lo cotidiano, al lazo de la discursividad activa donde las significaciones adquieren y dan forma al entorno creado por la actividad laboriosa e indisoluble a la ley. Y es que la ley que significa al mundo y da su mandato, guarda tras la identidad del poderoso, el temor de sus siervos a exponer su anonimato, su seguridad. Si bien todos hablamos, no hacemos sino repetir el mandato de la ley, de la *ensignación* discursiva del mundo.

Pero la ley por sí sola, nos dice Calasso en *Las ruina de Kasch*, es insuficiente para poder mantener el mundo creado por la monotonía del trabajo y la acción productiva racional. Para ello es necesaria la irrupción peligrosa de una *transgresión* a la ley o, para decirlo con palabras de Bataille, la incursión de un gasto improductivo en la esfera de la producción que permita a la misma producción seguir produciendo. Por esta razón Calasso argumenta, *que el orden* (gasto improductivo, parte maldita o excedente) *no confirma el sentido de la ley*, por el contrario, *el orden es aquello que por sí sola la ley no consigue realizar* [Calasso, 1991: 150].

El orden es ley más el sacrificio, el perpetuo suplemento, el perpetuo excedente que debe ser destruido para que exista el orden. El mundo no puede vivir sólo de la ley, porque necesita un orden que la ley, por sí sola, es impotente para establecer. El mundo necesita destruir algo para crear orden, y debe destruirlo fuera de la ley, en el placer, en el odio, en la indiferencia. [Calasso, 1991: 150-151]

Con lo anterior podemos suponer cómo la *transgresión* no es sino la manera de suprimir el sentido y la realidad del *interdicto*, de lo cual, resulta absurdo pensar en una vida destinada a la obtención de beneficios útiles determinados por la carencia y la necesidad, pues la vida no responde a rendimientos productivos y lucrativos, sino a una creencia absurda y devota, de quienes temerosos de la muerte dieron e impusieron realidad y sentido al vivir, y en donde la racionalidad discursiva no es otra cosa que la forma de sustentar e imponer una finalidad a la vida.

La *transgresión* nos rescata de la potestad de aquellos quienes controlan el lenguaje. Los poderosos empiezan a temer cuando la irrupción del silencio asoma su rostro aparentemente vacío o cuando la expresión empieza a desbordarse tomando niveles incontrolables. Tras las palabras sobreviene el silencio y rompemos con la forma de la autoridad implantada en nosotros por el poderoso, pero también el lenguaje da paso a un carnaval de sonidos sin identidad donde los gritos y gestos incitan al abandono.

En ambas situaciones, ya sea el silencio o el estruendo del bullicio, el mundo pierde todo sentido y entra en una recreación constante, como en los juegos de los niños quienes al nombrar liberan el sentido, pues *jugar es, en primer lugar*, según el autor, *no tomar en serio* [Bataille, 1989b: 121] nada, ni siquiera la muerte. Y es que toda definición mediante el lenguaje es una apropiación de la naturaleza, una exteriorización del objeto creado, en donde la alineación producida por el saber hacer que nos relaciona con las cosas las vuelve inaccesibles.

Y es que no somos esclavos sino hasta hablar. Al aceptar las palabras y aprehenderlas perdemos nuestra potestad, dejamos de ser nosotros mismos y comenzamos a adquirir la forma de la autoridad. El lenguaje nos asoció a lo utilitario²⁷, en donde lo real, está sujeto al dominio del hombre con respecto a la naturaleza, en donde todo *lo nombrado ingresa al círculo del lenguaje y, en consecuencia a su significación* [Paz, 1996: 59], a su potestad y a sus designios de organización productiva.

Este dominio del hombre con respecto a la naturaleza responde al interdicto, y el lenguaje como interdicto tiene a la razón laboral como objetivo. La finalidad del lenguaje como *interdicto* es prohibir, legislar y *ensignar* el mundo, pues al encontrar e imponer la *designación* de las cosas y obligar a los hombres a respetar la validez del lenguaje y su *ensignación*, el poderoso puede implantar mediante la ley del lenguaje su ley de la verdad, de lo utilitario y sobre todo de lo real bajo el *signo* de lo benéfico.

El poder, nos dice Roland Barthes, se adueña del goce, de todo goce, para manipularlo y tornarlo en un producto gregario, no perverso, del mismo modo que se apodera del producto genético del goce amoroso para producir, en su provecho, soldados y militantes [Barthes, 1998: 131-132].

El secuestro del goce por parte del trabajo llevó a Bataille a relacionar los momentos sagrados con una experiencia alejada de toda acción encaminada a un fin útil; experiencia encaminada al festejo y a la supresión de la utilidad en donde la energía del universo y el hombre se asemejan por ser un puro lujo. De ahí, las razones de Bataille en *La parte maldita* para confirmar que la ebullición del globo terrestre es también la propia ebullición del hombre.

En efecto, la ebullición que contemplo, la que anima el globo, es también mi ebullición. [Bataille, 1987: 48]

Por este motivo, Bataille construye la teoría-ficción de la *parte maldita*, como una *gran ironía cuyo último estadio es esa tragedia* [Cioran, 1994: 90] cómica, de donde resulta la verdad y la realidad del hombre: somos un eterno vacío intentando tener forma en un lugar en donde la forma es una limitante y la finalidad un absurdo. Somos ficciones que queremos dar sentido a nuestro carácter de ficción, y al hacerlo, perdemos nuestra esencia, pues de no creer en la ficción como algo estático, depende nuestra libertad y nuestro carácter de ser seres humanos y podernos entregar a nuestra propia vida.

²⁷ Cfr. Friedrich Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*

En tanto la violencia de la *transgresión* no se suma a la perspectiva de hacer razonable el mundo, pues hace vacilar al hombre en sus propias bases. La energía desprendida de la violencia transgresora lleva al hombre a momentos innombrables, momentos imposibles de aprehender y significar por el conocimiento. Así, la *transgresión* reafirma el carácter *sagrado* del *interdicto* en un momento paradójico en donde el valor del *interdicto* es demostrado por su propia supresión mediante su opuesto.

Es la *transgresión* la que funda el *interdicto* y le libera de su utilidad, de su servilismo. El lenguaje deja de ser la acción discursiva y se transforma en una experiencia comunitaria en donde el hombre no puede aprehender nada, ni siquiera su propio conocimiento, pues éste es llevado a lo desconocido al lugar de la *ausencia de lo decible* [Klossowski, 1980: 93], lugar en donde el *signo* del lenguaje se trastoca en la forma de un éxtasis, cuya dirección nos lleva de lo conocido a lo desconocido, revelando un nuevo problema pues lo desconocido es el *interdicto* y no su *transgresión*.

Incluso, podemos decir de la *transgresión* que es el camino para vivir el *interdicto* y, como ya lo dijimos, poder crear espacios vitales nuevos, cuya finalidad es volver a renovar el espacio violado por la acción transgresora, y poder sin temor, implantar nuevamente la prohibición. Así pues, lo imposible no es la realización del acto transgresor, sino la implantación, respeto y resguardo del *interdicto*. Aún es su propia impotencia para mantener el mundo, el *interdicto* resulta fundamental para la *transgresión*, pues ambos son el complemento recíproco del *otro*.

La transgresión no es la negación del interdicto, sino que lo supera y lo complementa. [Bataille, 1997^a: 90]

La afirmación de la *transgresión* mediante la supresión del *interdicto* se lleva a cabo por medio de la liberación de la gratuidad. La *transgresión* como gasto suntuoso y gratuito deja en claro la ausencia de finalidades y la irrelevancia de un mundo significado por el lenguaje referencial y productivo, en donde todo puede ser superado, pues a final de cuentas el gesto de la *transgresión* y la máscara del *interdicto* posan ambos sobre un mismo rostro.

El interdicto está ahí para ser violado. Esta proposición no es, como parece en un principio, un evite desorbitado, sino el enunciado correcto de una relación inevitable entre emociones de sentido contrario. Bajo el efecto de la emoción negativa, debemos obedecer al interdicto. Lo violamos si la emoción es positiva. La violación no es de naturaleza tal que suprima la posibilidad y el sentido de la emoción opuesta: es incluso su justificación y su origen. No estaríamos aterrorizados de la misma manera por la violencia si no supiésemos, al menos si no tuviésemos

conciencia, oscuramente, que podría llevarnos a nosotros mismos a lo peor.[Bataille, 1997ª: 91]

El valor de las últimas obras de Georges Bataille radica en demostrar cómo en una cultura que nos restringe por medio de las prohibiciones y nos hace nombrar esas restricciones y temerles, al mismo tiempo nos posibilita para experimentarlas, pues sólo quien transgrede experimenta aquello que lo restringe; es decir, experimenta el *interdicto* no la *transgresión*. Quien levanta el *interdicto* sólo se libera de su sentido utilitario y su fin práctico, pero sobre todo, se desprende de la alineación.

Quien viola el *interdicto* no lo hace por desconocimiento sino por efervescencia de su estado vital. No lo hace para librarse de la organización, pues la *transgresiones* son a menudo organizadas y preescritas, incluso pueden tener una finalidad productiva y, como ya lo dijimos con el francés, no buscan tampoco el regreso a la indistinción animal; así pues, nos encontramos con el hecho de que la *transgresión* es siempre o casi siempre, una *transgresión* organizada. De ahí que Bataille argumente:

A menudo la transgresión del interdicto no está ella misma menos sujeta a reglas que el interdicto.[Bataille, 1997ª: 93]

La *transgresión* se preocupa más, incluso, por la regla en contraposición con el propio *interdicto*; pues no olvidemos que la *transgresión* es violencia razonada y, ninguna razón busca su exterminio total. Por el contrario, la *transgresión* es en un momento preciso, un momento para reafirmar la solidez del límite. Mediante la destrucción de la utilidad, la transgresión afirma *la culpabilidad como sustento de la cultura* [Calasso, 1989: 153-154], pues si recordamos del capítulo anterior, la culpa no la sienten quienes desobedecen la ley sino aquellos sujetos a su obediencia.

La *transgresión* no hace sino marcar las deficiencias de la ley, no para abolirla sino para renovarla; al mostrarse impotente una ley, nos dice Bataille en *El erotismo*, nada firme puede contener la violencia; así, el *interdicto* se afirma gracias a la renovación realizada por el acto de transgresión; pues ambos, *interdicto* y *transgresión* forman en conjunto la vida social y cultural del hombre.

Los excesos (*transgresiones*) ponen en peligro el orden social, continua nuestro pornógrafo, si el *interdicto* no accede a renovarse. Para funcionar la cultura debe tener un desahogo de riquezas y una acumulación más eficaz, pues interrumpir alguno de los dos desencadenaría, a decir de Bataille, una transgresión indefinida, dando como resultado un impulso ilimitado de la violencia, cuyo efecto sería el exterminio total de la propia cultura, ya que se regresaría a la libertad primera de la vida animal: la inmanencia.

Le es esencial al hombre rehusar la violencia del movimiento natural, pero el rechazo no significa la ruptura, anuncia por el contrario un acuerdo más profundo. [Bataille, 1997^a: 97]

Ese acuerdo más profundo es el juego del horror y de la fascinación despertadas por lo prohibido. Este juego define el orden social y deja en claro cómo a menudo las *transgresiones* son organizadas y previstas por el propio *interdicto* que lejos de ser una abstención de la violencia es la práctica en forma de *transgresión*. *El interdicto no puede suprimir las actividades que necesita la vida, pero puede darles el sentido de una transgresión religiosa, regulando sus formas e imponiendo una expiación.* [Bataille, 1997^a: 105]

Esa expiación se relaciona en la obra de Bataille con la noción de gasto suntuoso e inútil, como hasta ahora lo hemos tratado con el autor, pero no podría ser tal, si la *santidad de la sombra*, entendida como consumo inútil, entrega o sacrificio por el cual se vive y se comunica el *interdicto* y la *transgresión*, no fuese sino un don. El hombre dona mediante la *transgresión* la utilidad del *interdicto* a la inutilidad del festejo²⁸. Al convertirse el interdicto en transgresión, el objeto, cosa o acción se trastoca en un don destinado al sacrificio, a la destrucción.

De acuerdo con Bataille, en su libro *La parte maldita*, el don es la actitud soberana de otorgar sin temor por la pérdida. Pero este don alejado de la adquisición es una afirmación de quien dona. El don tiene la virtud de desbordar al donante, nos dice Bataille, a cambio de lo donado. El donador se apropia del desbordamiento y convierte en su virtud aquello de lo que tuvo la voluntad para separarse; es decir, el donador se enriquece al despreñar la riqueza.

No obstante, la realización del derroche mediante el don, no se puede realizar en la soledad y en silencio, de ello no resultaría ninguna virtud: sólo ante el *otro*, el don aparece como una capacidad como una virtud; pues la esencia del don radica también, en afectar al *otro*. *La acción ejercida sobre el otro constituye el poder del don, que se adquiere por el hecho de perder, de entregar. Mediante el don, el hombre tiene la posibilidad de asir lo inasible, de conjugar los movimientos sin límite del universo con el límite propio.* [Bataille, 1987: 106]

El don es contrario de lo que parece: donar es perder, evidentemente, pero la pérdida compensa a quien la hace. [Bataille, 1987: 106]

El don nos sitúa en el rango de la *santidad*, lugar consagrado al gasto suntuoso, a aquello destinado a perderse más allá de los fines racionales de la utilidad.

²⁸ Esta inutilidad es relativa pues ya mencionamos que la transgresión a menudo tiene un fin útil, como lo demuestran los ritos de fertilidad y la propia guerra como lo veremos más adelante.

Desprecia la legalidad del poder y la energía encausada de la fuerza es, en este sentido, lo opuesto a una cosa. Su fundamento es sagrado; pues su destino se encuentra en el desarrollo de la violencia no lucrativa, de ahí que Bataille diga: *indiferente a las intenciones, a las reticencias y a las mentiras, lento o repentinamente, el movimiento de la {violencia} exuda y consume recursos de energía.* [Bataille,1987: 111]

El saber contrariamente al don nos sujeta o trata de sujetarnos a la utilidad. Pero su *problema último*, no es la inmortalidad ni el ideal como pensaba Platón, es, en realidad, *el mismo problema del consumo. Nadie puede conocer y a la vez no ser destruido...*[Bataille,1987: 110] Esta destrucción nos habla de un elemento fundamental de la santidad, del objeto, acción o cosa consagrada al gasto inútil, pues todo en la transgresión se resuelve como una dádiva destinada al sacrificio.

El sacrificio es el reconocimiento del otro [Calasso, 1989: 152]. La *transgresión* que es el *sacrificio* acaba con la alineación en donde se nos sitúa en la exterioridad de los objetos y acciones útiles. Mediante él se desgarran la identidad formada por el sentido y la voluntad de verdad, estableciéndose como consecuencia, la *comunicación* de lo *sagrado* en donde los límites, como lo hemos venido diciendo, se disuelven.

Para Bataille lo *sagrado* aparece como una experiencia humana alejada de Dios, en donde por medio del *sacrificio* las cosas son sacadas de la esfera de lo útil y entregadas a la destrucción o a la muerte. Sin embargo, como ya lo mencionados del autor, no se trata de una muerte definitiva, sino del aniquilamiento de las cosas o acciones como útiles. La experiencia de lo *sagrado* mediante el suplicio o la desgarradura propiciada por el *sacrificio* es ajena e inaccesible al conocimiento, su posibilidad esta dada por la imposibilidad de definición y de ser asimilable por el trabajo.

Experimentar lo *sagrado* siempre se da como una *transgresión*, como un exceso en donde lo impuesto por el saber hacer es cuestionado en su carácter de cosa, *pasando del orden duradero a la violencia del consumo incondicional* de donde se sale del mundo de las cosas reales derivadas de las operaciones a largo plazo y se entrega al instante. En este sentido, *el sacrificio*, nos dice Bataille, *no es matar sino abandonar y dar* [Bataille, 1975^a: 52-53] Lo que se busca no es la luz del saber productivo sino la *sombra* de la regeneración.

Y es que, generalmente, en el sacrificio o en el don, en la acción (en la historia) o en la contemplación (pensamiento), lo que buscamos es la sombra – que, por definición no sabríamos asir- que tan vanamente llamamos poesía, la profundidad o la intimidad de la pasión. Nos

engañamos, necesariamente, por que queremos asir esta sombra.
[Bataille, 1987: 110]

Esa sombra es la muerte²⁹, nos dice Bataille en *Teoría de la religión*, pues ésta ilumina el valor perdido por medio del abandono de el valor que se perdió, ese valor es la dádiva sin angustia sin temor en donde el conocimiento es superado por la experiencia en un momento de *comunión*; revelándose así, la *comunidad* de los seres en el momento de la *comunicación*: destrucción y muerte de la utilidad.

El movimiento inicial {de lo sagrado} está dado en la humanidad fundamental, pero no alcanza la plenitud de un rebrotar más que si la concentración angustiada del sacrificio le desencadena [Bataille, 1975^a: 57]. En la operación del sacrificio, continua Bataille, el individuo se define por la angustia; pero sólo cuando el sacrificio es angustioso, el individuo toma parte de él. Su participación angustiosa nos revela cómo él tiene miedo del orden íntimo inconciliable con el orden de las cosas; pero también, Bataille nos asegura que sin la angustia generada tanto por el *interdicto* como por la *transgresión*, no podría darse el *sacrificio* y no existiría la humanidad.

Lo *sagrado* como comunidad revelada por la muerte del objeto, cosa o acción, exige al hombre no entregarse por completo al sentido ni a su ausencia, pues lo *sagrado* parece como complemento de lo profano, tanto como el *interdicto* lo es con respecto a la *transgresión*, ambos, *sagrado* y profano componen la propia vida.

{...}la transgresión no tiene nada que ver con la libertad primera de la ida animal: abre un acceso al más allá de los límites ordinariamente observados, pero preserva esos límites. La transgresión excede sin destruirlo a un mundo profano, del que ella es el complemento. La sociedad humana no es solamente el mundo del trabajo. Simultánea – o sucesivamente – el mundo profano y el mundo sagrado lo componen, son sus dos formas complementarias. [Bataille, 1997^a:95]

Así la transgresión al abrirnos a la experiencia de lo sagrado mediante el ritual del sacrificio nos demuestra cómo *todo orden biológico y social está basado en una expulsión de energía, cuya destrucción se exige se haga en el momento de mayor conciencia* [Calasso, 1989 :152]. Esta exigencia de mayor conciencia se debe a que la destrucción realizada por el sacrificio no nos instaure de manera definitiva en la inmanencia animal, sino sólo exaspera mediante la experiencia de lo *sagrado* la separación del hombre respecto a la naturaleza causándonos horror .

²⁹ Muerte de la utilidad, reitero.

...el animal acepta la inmanencia que le sumergía sin protestas aparentes, mientras que el hombre, en el sentimiento de lo sagrado, experimenta una especie de horror impotente. Este horror es ambiguo. Sin duda ninguna, lo que es sagrado atrae y posee un valor incomparable, pero en el mismo momento eso aparece vertiginosamente peligroso para este mundo claro y profano donde la humanidad sitúa su dominio privilegiado. [Bataille, 1975^a: 39]

Mediante la *transgresión* el hombre regresa a la civilización y no a la naturaleza. Por el acto del *sacrificio* la sociedad reconoce la dependencia de aquello de lo que se ha separado. *El sacrificio parece haber dado lugar a la sensación del crimen; por ello, el sacrificio, nos dice Bataille, está del lado del mal es un mal necesario para el bien; sería ininteligible sino se viese en él el medio por el que los hombres, universalmente, se comunicaban entre sí, al mismo tiempo que con las sombras que pueblan el infierno y el cielo [Bataille, 1989^b: 50].*

La *santidad de la sombra* es la *conciencia de la oscuridad*, de aquello negado por la luz, *punta dura separada del claroscuro*, en donde se desmantela la forma del mundo moderno *que, empeñado en la claridad, la quiere total y en su totalidad [Blanchot, 1996: 174]* aunque ello lo lleve a vivir la vida mediante un grito sin respuesta; pues después de todo, la santidad exige del ser que la vive y experimenta la lubricidad, la crueldad y la burla de la muerte, e indudablemente, el hombre *que existe tan plenamente que ha conquistado en vida la eternidad, aquel para quien la muerte, siempre extensiva y exterior, poca cosa significa [Deleuze, 2001^b: 153-154].*

La experiencia como transgresión del lenguaje

*{...}su boca, pozo impuro habitado por el demonio de la lengua,
su boca vivienda sagrada habitada por el ángel de la palabra.*

Cantos de los Oasis del Hoggar

N*adie puede articular una sílaba que no esté llena de temuras y temores [Borges, 1985: 98] y, ante todo, escribir es una agonía, un delirio por la experiencia de sentir y vivir la expresión. Tal vez el único San Agustín ateo de la historia, como ya lo habíamos mencionado con anterioridad, Georges Bataille vivió como San Francisco de Asís, una vida en la experiencia de lo sagrado. No por ello, asumimos del pornógrafo francés, la creencia en Dios o el Diablo; pues pese a su adolescencia religiosa plagada de lecturas místicas, Bataille acabó siendo un ateo más no un hombre alejado de la vida espiritual.*

Su primer trabajo literario trató sobre la Catedral de Reim, lugar en donde tendría su primer acercamiento con Gilles de Reims, figura fundamental para el desarrollo de los temas en su vida intelectual junto al Marqués de Sade, Nietzsche, Dostoyevsky y Goya por mencionar algunos. Sin embargo, la vocación religiosa de Bataille, se vio enriquecida por las descripciones de arrebato a las cuales se abandonaban los místicos como Santa Teresa, Asís, el propio San Agustín y muchos otros a quienes nuestro místico ateo frecuentó hasta el final de sus días.

La espiritualidad de los momentos extremos experimentada por los Santos reveló a Bataille su visión crítica del mundo moderno, de su cultura y sobre todo el lenguaje. En *El erotismo* su sentencia inicial es devastadora, pues si bien renunció tanto a Dios como al Diablo, sitúa la trascendencia y el bien y el mal en lo propiamente humano, en el pecado cristiano de la carne.

El espíritu humano está expuesto a las más sorprendentes conminaciones. Se teme sin cesar a sí mismo. Sus movimientos eróticos le aterrorizan. La Santa se aparta del Voluptuoso; ignora la unidad de las pasiones inconfesables de este último de las suyas propias. [Bataille, 1997: 15]*

Y continua diciéndonos, es posible buscar la cohesión del espíritu humano, cuyas posibilidades se extienden desde la santa hasta el voluptuoso. Estos momentos extremos de espiritualidad y corporeidad, se conjugan en su obra y en sus escritos, son como él mismo lo dice, sus compañeros de vida; de ellos derivan las teorías-ficción de *la economía general* y el *ojo pineal*, recorridas ambas, sin duda alguna por lo que Bataille denominará *experiencia interior*.

La *experiencia interior* referida con mayor claridad por Blanchot como la *experiencia llmite*³⁰, está sujeta a la suerte de la *transgresión* y se revelará mediante el lenguaje como una transgresión liberada de su actividad útil. Y es que para Blanchot toda la obra de Bataille sujeta a las palabras, al convertir en propias las expresiones de una anónima sociedad.

Para este abad negro de la literatura cuyas misas son la reescritura de los libros prohibidos, afirma Blanchot de Bataille, la *experiencia llmite* es asumir el lenguaje como algo propio; que debe vivirse hasta sus últimas consecuencias, incluso si en éstas está poner en entredicho al hombre. Pues para Bataille el hombre conformado por el lenguaje y su significación referencial productiva, no es sino como su propio lenguaje, *una metáfora olvidada*, pues para él, la realidad no es sino una *ficción asumida de manera errónea* [Nietzsche, 2000: 88].

³⁰ La experiencia llmite en Maurice Blanchot. *Diálogos inconclusos*.

Así la ficción de la *experiencia interior* pone en entredicho el consuelo de la verdad y el saber como destinos del ser humano, pues en éste, nada específico se realiza, nada se debe realizar, pues como el mismo Blanchot lo dice:

En el hombre se realiza la exigencia de serlo todo. En el fondo ¡ya es todo el hombre! Lo es en su proyecto. El es toda la verdad por venir de ese todo del Universo que sólo se sostiene por él. Lo es en la forma del sabio cuyo discurso comprende todas las posibilidades del discurso cumplido. Lo es en la perspectiva de una sociedad liberada de todas sus servidumbre. [Blanchot, 1996: 331-332]

Para Bataille el lenguaje en la modernidad pareciera no darse si no existiera un fin previo a su manifestación. Cómo si todo acto de habla llevara en sí un uso productivo de la energía y, al igual que en la construcción de un objeto, la alienación del hombre. El lenguaje lejos de unirnos nos distancia, *es la respuesta a la necesidad que nos sujeta al trabajo como consecuencia del dolor* [Bataille, 2001: 15] que despierte en nosotros el ser conscientes de nuestra mortalidad.

Por eso, para Bataille el lenguaje debe recuperar la *experiencia* y destruir el saber y la utilidad del conocimiento. Su escritura no sólo lleva a la *experiencia* sino a la ruptura del discurso y del sentido. Su puntuación es exasperante y su ritmo demencial como las reflexiones a las que llega por la conciencia corporal extrema. Bataille hace de la escritura una ebullición en donde el gasto productivo se trastoca en experiencia de consumo sin finalidad.

Para Bataille el verdadero lenguaje surgió como un excedente de energía expresado en la conciencia corporal, no como un acto racional y productivo, sino como un acontecimiento perverso en donde el hombre se yergue en la desgarradura de su existencia. Su primera expresión, sea fónica, gestual, o mímica respondió a una afirmación y no a una resolución, o en el mejor de los casos, fue una afirmación resolutive, en donde el hombre se afirmó sobre la angustia de existir y de perecer en la vida al tomar conciencia de ella.

Pues si bien vivimos en un mundo regido por las palabras, en un mundo en donde el lenguaje no intenta comunicar sino dar una orden, en donde esa orden carece de sentido si no se asume una amenaza tras de ella, nos daremos cuenta cómo, tras el velo del *interdicto* se encuentra una *transgresión* que a menudo está sujeta al cuerpo. No existe transgresión o interdicto cuyo intento no sea frenar nuestra propia violencia y experiencia corporal.

La transgresión es vivida como éxtasis; si la carne conoce un éxtasis en el orgasmo, ese éxtasis no es nada al lado del orgasmo del espíritu, que, de hecho, no es más que la conciencia de un suceso, pero pasada

en el momento mismo en que el espíritu cree captarlo en la palabra; ahora bien, no puede haber transgresión en el acto carnal si no es vivido como un suceso espiritual; pero para captar el objeto hay que buscar y reproducir el suceso en una descripción reiterada del acto carnal. Esta descripción reiterada del acto carnal no sólo da cuenta de la transgresión, es ella misma una transgresión del lenguaje por el lenguaje {como experiencia}. [Klossowski, 1980: 96]

Para Bataille el lenguaje está sujeto al cuerpo. Las palabras estremecen el ser de quien las nombra o escribe. No son expresiones sino se experimentan. El lenguaje limita al cuerpo y lo sujeta a la ley, pero son los propios movimientos corporales o la reiteración de sus expresiones, aquello por lo cual, el hombre se libera. La transgresión suprema para Bataille se sitúa en la conciencia corporal, llamada por él erotismo.

Al suprimir el interdicto se conduce a una experiencia en donde nada puede anunciar la exterioridad del ser, se vive, por consiguiente, una experiencia interior y soberana, pues se vive aquello que constituye y hace a la experiencia. La *experiencia interior* es la *transgresión* que desmiente lo inmutable de la vida por ser en sí misma, la *experiencia* del movimiento, del cambio sin finalidad del universo que el hombre intenta asumir pero jamás puede sujetar.

La *experiencia interior* es ese éxtasis espiritual en donde se afirma la conciencia de lo *sagrado* sin pertenecer al ámbito de lo sobrenatural, de lo metafísico, sino a la experiencia humana donde el hombre es el propio límite y, por qué no, su propio lujo a derrochar. Para Bataille la *experiencia interior* es la anulación de la identidad y del reconocimiento de lo natural en el hombre, en donde desde su análisis de la *economía general* como ya lo mencionamos, el hombre no es sino un puro lujo.

La *experiencia interior* desmiente la ficción del sentido y realidad impuesta por el lenguaje referencial productivo, y rechaza la idea del hombre como centro del universo, convirtiendo a la *experiencia* en un orden cuya razón de existir no es el sentido sino el ser una *experiencia* que sólo puede ser experimentada. Mediante la *experiencia interior* se deja de lado el conocimiento fundado mediante el proceso de trabajo y su saber hacer y se libera a la vida de toda finalidad y de todo sentido.

Bataille pretende mediante la *experiencia interior* acceder hasta el límite de lo posible, abrirse en una posición heterogénea a todas las posibilidades mediante la razón discursiva llevada al límite, pues sólo ella misma puede, para este singular hombre de letras, recrear su propia obra. Mediante la *experiencia interior*, Bataille demuestra aún más cómo el interdicto y la transgresión se pertenecen y son ambos el carácter constitutivo de la cultura. Mediante la *experiencia interior*, inasible al conocimiento, los seres cerrados se abren a la *comunicación* de una conciencia que por primera y única vez se sabe viva.

Los seres cerrados por el trabajo y su dependencia al saber hacer para relacionarse con la cosa entran en juego cuando la *experiencia interior*, experiencia sagrada ajena a Dios, se erige como experiencia humana que exige ser experimentada y nos separa de la legalidad de la ley y las finalidades del trabajo y el sentido, afirmándonos, en la gratuidad, en el puro lujo en donde ningún fin es necesario y no existen destinos por cumplir, de ahí que su carácter de *experiencia interior* distinta de la exterioridad del saber hacer que nos sujeta al conocimiento.

La *experiencia interior* trae como consecuencia la dramatización de la ruptura del lenguaje. Lucha en contra del lenguaje como *efecto del dolor que nos ata a la necesidad del trabajo* [Bataille, 2001: 115] y de aquellos quienes le definen. La *experiencia interior* lleva a la razón discursiva a aquellos lugares no llenados por su rectoría y tutela. Ahí donde existe un lugar en donde las palabras no pueden implantar un sentido un ordenamiento del mundo la *experiencia interior* aparece como la afirmación de lo indeterminado por la necesidad absoluta.

La *experiencia interior* nos abre al vacío de la noche en donde los seres humanos dejan de ser efectos del trabajo y del sentido poniendo en cuestión todo aquello que jamás podrá agotar y encontrar una respuesta a qué es el hombre y por qué y para qué está aquí. Se asume como la respuesta sin respuesta donde el arrobamiento no tiene ligaduras para poder asirse, pues la *experiencia interior* es una experiencia desnuda libre de origen

Bataille reconoce la potestad de las palabras y el peso de estas en la vida del hombre, pero sabe también cómo estas palabras al definir o significar las cosas encierran al hombre y sus acciones en la finalidad útil. El lenguaje constituye al hombre en sus límites, se convierte en un dogma donde todo está dado y se debe vivir. La *experiencia interior*, restituye en el cuerpo y en el lenguaje mediante el lenguaje mismo la experiencia; pone todo en tela de juicio, y hace de todo horizonte del conocimiento algo desconocido.

Mediante la *experiencia interior* se va más allá de lo supuestamente conocido, por ese motivo la teoría-ficción de la *experiencia interior* se basa en un método en donde el discurso racional y productivo se encamina hasta el límite, convirtiéndose en una dramatización, en una experiencia inasible al conocimiento, indefinible por ser una constante recreación de la vida en lo vivo; yendo, irremediamente de lo conocido a lo desconocido.

La *experiencia interior* también nos encamina a la ruptura del Yo como sujeto conocido como interioridad; es decir el Yo que soy, que el saber hacer como exterioridad ha reforzado es puesto en cuestión por la experiencia, pues nada ni nadie se conoce de manera total; por tal motivo, la *experiencia interior*,

relacionada con la ruptura de la idea de un destino por cumplir o una identidad o sentido que nos precede refiere al hombre a lo siguiente:

Soy en la medida en que me rehúso a ser eso que se puede definir.
[Bataille, 2001: 81]

Esa potestad de las palabras no radica en la fuerza encaminada a un fin, al significado o la orden en ellas pretendida con respecto al *otro*, por el contrario, la *experiencia interior* aviva la sensación del vacío, inevitable silencio detrás de las palabras. Quien se expresa intenta aprehender el mundo, pero jamás lo nombra, únicamente es nombrado el dominio del hombre sobre la naturaleza domesticada y llena de sentido por el saber hacer que *nosotros* como hombres tenemos sobre las cosas y lo que con ellas pretendemos.

A través de esta última reflexión, podemos entender cómo en la modernidad la cultura parece ser una construcción de sentido mediante un saber práctico y *el lenguaje la seriedad del trabajo hecha expresión*. Para Bataille el lenguaje o el discurso hunden más al hombre en el anonimato del cual pretendieron salir mediante el lenguaje. Pues si el poderoso habla para ser escuchado quien lo escucha no atiende a su mandato por la voluntad que él inspire sino por el sentimiento de culpabilidad que el saber mismo introduce en *nosotros*.

Por eso, para el autor de *El erotismo*, el lenguaje como actividad laboral discursiva llevada al extremo desemboca en una experiencia inenarrable, pues hace surgir el silencio. No el silencio de las palabras sino el hombre como silencio, el hombre eternamente dramatizado por el silencio de un ser sin respuestas e indefinible y, por qué no innombrable, pues ante la incertidumbre sobre su origen, al hombre sólo el silencio le contesta y en esa respuesta debe vivir...

El silencio y su dramatización es la vida fuera de todo sentido, de toda realidad legal, de toda imposibilidad de ser hombre, pues *quien no muere por no ser más que un hombre, no será nunca más que un hombre* [Bataille, 1988^a: 18] y este siempre temerá la mortalidad. La *experiencia interior* libera al hombre de la seriedad de la muerte y del trabajo servil del discurso al llevar al límite al propio discurso, pues ahí en donde el habla no puede decir nada y el lenguaje no puede *enseñar* cosa u acción alguna, se abre el silencio y el vacío de la experiencia: la vida en la vida del hombre se afirma.

{...}al no saber ya, para mí solo, representar la comedia de un delirio, me volví loco pero interiormente: viví la experiencia de la noche.
[Bataille, 1999: 66]

La experiencia interior no tiene un fin dado de antemano, dice el autor en el esbozo de su introducción a *la experiencia interior*, *no puede fundar la experiencia ni partir de ella, pues es la puesta en cuestión de lo que el hombre sabe por el hecho de existir* [Bataille, 1975^c: 14]; pues el hombre desde la teoría-ficción de la *experiencia interior* no es algo dado sino una construcción del lenguaje, pero ese mismo lenguaje por el que se limita y conforma el hombre, *arrastra a éste mismo a lo ilimitado* [Foucault, 1996: 128] y, al igual que a la cultura, posibilita su recreación.

Mediante el lenguaje el hombre constriñe a sus semejantes, resultando la cultura una especie de represión mediante medios conceptuales. Mediante el lenguaje y el sujetamiento del mundo creado por la acción del hombre sobre la naturaleza, él obliga y manda a sus semejantes a realizar actos específicos en determinado tiempo inculcándoles, como lo dirá Bataille al mencionar a Hegel y la seriedad del trabajo, el temor a la muerte y la implantación del miedo.

Este disimulo se encuentra en la discriminación y en la normalidad. Todo gasto improductivo es anormal. Está fuera de la normalidad y refleja un desajuste, de ahí, que Ernest Gellner diga de la coerción y de la significación en su libro *Antropología Política*, que son dos conceptos dependientes, pues uno es débil sin el otro. No sólo se debe de hablar, se debe de mandar y sobre todo *consignar*, pues como ya lo enunciamos en el capítulo anterior, toda *consigna* es una amenaza de muerte, amenaza velada referida siempre a la seriedad del trabajo y al temor que siente el hombre de morir.

Este acopio de energía analizado desde el lenguaje es, desde antes de Platón, un producto del conocimiento racional. Para Saussure como para Pierce, el lenguaje es una actividad utilitaria para que el hombre pueda alcanzar los designios de la razón y ejercer su poder sobre sus semejantes; en tanto para Bataille, el lenguaje entendido de manera racional es una expresión de poder y despotismo de donde se intenta sujetar al mundo a la producción mediante la implantación del temor a morir, pues quien habla lo hace de manera impersonal, ya que su expresión nace de su temor a la muerte.

Bataille pretende mediante la *experiencia interior* y el *erotismo* devolver la expresión a quien habla y destruir la institución del lenguaje y las consignas implantadas por el discurso legislativo y referencial. El cuerpo pone en entredicho lo conocido y el lenguaje se convierte en una afirmación, en una *transgresión* que denuncia a quien habla. El lenguaje como *transgresión* por la *experiencia interior* confiere autoridad y no poder, su finalidad no es la conformación sino la recreación constante de todo lo alcanzado por el propio lenguaje.

La experiencia interior es la experiencia de lo que está fuera de todo, cuando el todo deja todo afuera, la experiencia de cuanto queda por alcanzar, cuando todo está alcanzado, y por conocer, cuando ya se conoce todo. Lo inaccesible mismo, lo desconocido mismo.[Blanchot, 1996: 333]

Esta experiencia, nos dice Bataille, es hostil a la idea de perfección, va al límite del conocimiento sin importar si el conocimiento mismo es franqueado; mediante ella el hombre dispone nuevamente de sus posibilidades y deja lo limitado para entregarse al punto extremo de lo posible y entonces, responde a otras exigencias alejadas del bienestar productivo y la referencia legislativa. *La experiencia interior afirma, es pura afirmación, tan sólo afirma. Ni siquiera se afirma, porque entonces se subordinaría a sí misma: afirma la afirmación* [Blanchot, 1996: 338].

El hombre no puede tener una *experiencia* si esta se realiza cuando él está solo. La *transgresión* únicamente puede ser al realizarse de manera comunitaria, al exigir la presencia del *otro* que instalado en el *interdicto* presencia la *transgresión* por la *experiencia* de aquello intransmisible; pues como Blanchot lo asegura, quien vive la experiencia se llena de autoridad pero sólo quien la experimenta vive la autoridad, los demás la presencian; pero lo fundamental de vivir esa presencia, es que la autoridad se comunica y a diferencia del la consigna no se impone.

Mediante la *experiencia interior*, la imposibilidad de la *comunicación* con el *otro* se hace posible. No se manda, se hace común y, por eso, exige se reconozca una *comunidad*; *la experiencia interior es la experiencia misma* [Blanchot, 1996: 333], que no puede ser tal, si esta no es la *experiencia* del *otro*. Esta situación nos revela varios puntos de interés para conocer más aquello referido al nombre de la *santidad de la sombra*, pues la teoría de la *experiencia interior* a diferencia de la *ensignación* del poderoso, cuyo deseo es hacernos saber de su mandato, es siempre *comunitaria* y *busca la comunicación*.

Pues a fin de cuentas, *qué es una palabra sino una excitación nerviosa* [Nietzsche, 2000: 89] alejada del límite del lenguaje y llevada a su extremo por la propia experiencia que, más allá de su significación, *se convierte en la experiencia de lo original* en aquellas emociones, sensaciones, desgarramientos y pasiones de donde nace cada palabra. La *experiencia interior* nos habla del lenguaje como afirmación de todo aquello oculto tras cada palabra en su intento de igualar las cosas.

Para nuestro místico ateo, las palabras pueden ser iguales pero su pronunciación no tienen el mismo origen. Todos pueden pronunciar una palabra, pero el lenguaje no es sino nuestra propia locura, nos dice Bataille, si lloramos, si profundos sollozos nos desgarran – o bien si nos domina una risa nerviosa – por la cual expresamos

esa palabra, así toda verdad aparente en el lenguaje, no es sino un intento de control, de volver lo mutable estático cuando lo valioso del lenguaje es poder discurrir el mundo como un camaleón.

Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible [Nietzsche, 2000: 96].

La realidad, para Bataille, no es sino una ficción asumida de manera errónea; así, la ficción de la *economía general* pone en entredicho el consuelo de la verdad y el saber como destinos del ser humano, pues en éste, nada específico se realiza, nada se debe realizar, ya que sus posibilidades son infinitas. La *experiencia interior* demuestra como el cuerpo deja de estar determinado por la legalidad de las palabras y se desembaraza de la nominación ejercida sobre él mediante el sentido

Hace del lenguaje una negación de los valores y las autoridades y por la *razón discursiva*, por la cual *se conduce, deshace su propia obra* [Bataille, 1975^c: 61]. Por la experiencia interior el sentido se suprime y no permite ninguna realidad o verdad perpetua ni siquiera la del hombre, su identidad se suprime, pues la poca veracidad del mundo constituido por el lenguaje en su identidad y forma es la misma del hombre.

La experiencia interior rompe el estado cerrado que somos y rebasa los límites impuestos por las palabras, rompe el dominio del lenguaje y se convierte en su expresión, realizando así, una transformación en el orden social en donde se revela aquello inaprensible por las palabras, aquello que, como enunciamos anteriormente, constituye al lenguaje mismo, su expresión: el silencio.

La experiencia no puede ser comunicada sin los lazos del silencio [Bataille, 1975^c: 39].

El silencio es todo aquello imposible de absorber por el lenguaje, aquello por lo cual se demuestra la invalidez del sentido; pues si no hay finalidad previa o posterior al hombre, lo humano aparece según la *economía general*, el *ojo pineal* y la *experiencia interior* como una gratuidad indeterminada. La *experiencia interior* es esa súplica sin respuesta que es el hombre; pero no el enunciado referente a la súplica sino la súplica sin respuesta misma:

Estado de desnudez, de súplica sin respuesta en el que, sin embargo, advierto esto: que se aferra a la evitación de todo subterfugio. De tal suerte que, permaneciendo tales los conocimientos particulares, menos

el suelo, su fundamento. que les falta, me apercibo al hundirme que la única verdad del hombre, finalmente entrevista, es ser una súplica sin respuesta. [Bataille, 1975^o: 22]

El lenguaje discursivo referencial productivo nos sujeta a las palabras al habla, así la teoría de la experiencia interior y el ojo pineal, descubren cómo entre la distribución y legislación del mundo mediante la ley, el orden es dado por los espacios no *enseñados* que constituyen y aparecen como espacios vitales para conformar la desgastada organización social realizada por el trabajo; quedando demostrado así, como el discurso productivo está plagado de silencios que posibilitan su existencia.

No existe la plenitud de la palabra. Nadie podría decir nada si la significación fuese absoluta. El sentido se encuentra desgarrado y al *experiencia interior* es el desgarre de la aparente plenitud del discurso; *el lenguaje, llegado a sus confines, irrumpe fuera de sí mismo, hace explosión y se impugna radicalmente en la risa, las lágrimas, los ojos trastornados del éxtasis, el horror mudo y exorbitado del sacrificio fracturando sin tregua la unidad del discurso* [Foucault, 1996: 139].

La *experiencia interior* y su relación con el conocimiento podría ocupar todo un trabajo por sí solos; pero nuestro interés se encuentra en demostrar como la *experiencia interior* fractura el estado cerrado del hombre y trastoca el lenguaje regresándole la experiencia, entregándolo a aquellos lugares donde la razón laboral no puede significar ni *enseñar* por la consigna nada. Ahí en donde el lenguaje se limita, el silencio irrumpe como un gasto, por medio del cual, el hombre y su cultura se liberan de la determinación del lenguaje, entregándose al juego de la *recreación*: la poesía.

La expresión de lo sagrado: el juego poético

Toda la obra de Bataille está escrita para causar el escándalo. Sus textos tienen el ritmo de la agonía y distan mucho de un hombre desnudo arrastrándose para registrar la experiencia vivida. Por el contrario, su escritura tiene la construcción de un delirio, en donde la experiencia se experimenta en los propios límites que destruye, para revelar aquello oculto por el resplandor de la razón pacificadora. Tanto su vida como su obra exasperan al lector pasivo o mojado, incapaz de resistir la verdad de sus propias carnes y lo fragilidad de su existencia.

Prueba de ello es su apego a la forma de la poesía oriental, pero sobre todo, a la poesía en general. Sus poemas están contruidos la mayoría de las veces como

los poemas haiku, en donde se expone la experiencia sin poder atraparla,³¹ haciendo del lenguaje una afirmación poética, donde el propio lenguaje muere en el instante en que se expresa.

Contrariamente a lo esperado por el materialismo y el racionalismo pierciano y saussuriano, el hombre parece significar más allá de la aprehensión del mundo, y destina sus energías para el desbordamiento, e incluso, la propia destrucción del mundo racional y productivo mediante la dilapidación gratuita y suntuosa de lo construido mediante la razón discursiva. El hombre pone en duda, mediante el gasto suntuoso de lo poético, la realidad del mundo, o mejor aún, recuerda mediante el juego la poca realidad de éste.

Si mediante el discurso, entendido como sentido y realidad del mundo, el hombre poderoso establece el mundo profano del poder y lenguaje referencial, mediante la creación lúdica de la poesía como ruptura del discurso el hombre establece lo *sagrado* en el mundo. En el mundo profano, el lenguaje surge como respuesta o manifestación del pensamiento encaminado a un fin: el rendimiento productivo de los actos. En tanto en el juego, nos dice nuestro místico ateo, el lenguaje, *¡es un rozar el límite, ir lo más lejos posible y vivir al borde del abismo* [Bataille, 1989^b: 115].

En la modernidad se piensa que al expresar un sonido, se remite a una imagen que revela una acción, un actuar preciso, producto de un convenio organizativo y una legislación productiva cuya razón de ser es mantener el poder del tirano y asegurar su supervivencia. En tanto el juego y la poesía son consecuencia de una pérdida de sentido; en donde *lo creado por el espíritu, es más vivo que la materia*. [Baudelaire, 1997:13]

En este mundo profano el hombre ha hecho de sus acciones significados, de los cuales participan todos aquellos quienes desean resguardarse de una naturaleza violenta que los pone y expone a una supuesta desventaja. En tanto, en el mundo de lo sagrado, se expone a todo aquello poseído por la experiencia de lo sagrado, en donde, Bataille asegura:

{...} jugar es, en primer lugar, no tomar en serio(nada). Y morir{...} [Bataille, 1989^b: 121]

En la actualidad el rechazo hacia el juego es total. Incluso es condenado cuando se expone demasiado en términos materiales como humanos. Además, el juego

³¹ En ese tipo de poemas el ejercicio de la lectura a modo de método te lleva a la experiencia. No se puede hablar de una aprehensión del conocimiento o del saber, sólo se puede discurrir sobre una experiencia.

es un espacio temporal no productivo donde se olvida la obligación de la vida diaria y el compromiso temeroso con la seriedad de la muerte. El juego nos puede hacer dejar de temer lo serio; inclusive, el juego como *transgresión* regresa al hombre la espiritualidad perdida por la acción laboriosa del trabajo y su alineación con respecto a la cosa creada.

De ahí podemos entender por qué, el historiador Johan Huizinga, le dedicó al juego todo un estudio histórico, de donde salió el libro titulado *Homo Ludens*, donde el cronista plantea del juego lo siguiente:

{...}el juego podría ser considerado uno de los elementos más fundamentales de la vida. [Huizinga, 2000, 46]

El juego como *transgresión* se apodera de la fuerza del homo faber y la libera de su función productiva, regresándole su función libidinal y lúdica, su energía sensual. La *transgresión* se apodera del *interdicto* y lo libera, deja salir el halo de *santidad* convirtiendo toda acción productiva en una acción sacra de donde nacerá el arte.

{...}el juego (o diversión) humano, verdaderamente humano fue primero un trabajo, un trabajo que se convirtió en juego. [Bataille, 1997^b: 66]

El *interdicto* plantea un límite cuya existencia convierte a la prohibición en un succulento bocado, irresistible al deseo de *transgredir*. La creación de significados no responde de manera única a la necesidad, el hombre altera lo que le rodea pero no de forma exclusiva para lo útil, *el excedente es el exceso de naturaleza destinado al juego, al consumo y la destrucción* [Huizinga, 2000: 153-154] y, por qué no, a la poesía y el festejo.

El lenguaje al imponer límites e identidades al cuerpo, lo transforma en una máquina reproductora del sentido y con ello de lo real. Y es que toda palabra, toda realidad como todo sentido, sólo tienen fuerza en nosotros, en la medida en que el poderoso nos hace repetir su verdad y nos impone su visión del mundo. La imposición de la ley por parte del poderoso no es callar sino *obligar a decir* [Barthes, 1998: 120] y confirmar la imposición de las *significados* sobre el cuerpo; por eso, Juan García Ponce refiere lo siguiente:

La verdad, entonces, es una ficción; la ficción tiene que convertirse en verdad a través del poder de las palabras. [García Ponce, 1998: 94]

El habla se erige como un *interdicto*, a su vez código moral, tabú o legalidad social en donde el silencio no está permitido, pues siempre, se debe recordar la prohibición aunque en esta recaiga un silencio. Ese silencio es un acallar el lenguaje en beneficio de la prohibición, en beneficio del lenguaje mismo, el cual, no alcanza a *significar* lo prohibido de manera completa: se nombra la prohibición pero nunca lo prohibido.

La poesía como creación lúdica permite al hombre escapar del mundo creado mediante el discurso [Bataille, 1999: 66]. *Nace en la esfera del juego y se desenvuelve en un campo del espíritu, donde habita el niño, pues sólo al añiñar el alma* [Huizinga, 2000. 153-154] se puede volver a recrear el mundo desgastado por la mirada rígida del adulto plantado en la conservación de lo serio. La poesía desborda el mundo en donde toda actividad social está referida a un proceso y útil.

En el movimiento lúdico de la poesía la palabra deja de ser conservadora y se trastoca en su contrario; innova y recrea el principio de que todo esfuerzo particular debe ser reducido a las necesidades de la producción y la conservación y manifiesta la poca realidad de lo *significado* y *ensignado* del mundo. Si mediante la *significación* el objeto se vuelve real, es sólo porque el lenguaje como extensión del trabajo hace de la cosa, acción u objeto una creación racionalmente producida.

En la poesía el lenguaje deja de sujetarse a la cadena del sentido. Suprime la obligación al denunciar el vacío y la mentira del mundo creado por la racionalidad discursiva y niega la potestad del tiempo reservado a la actividad productiva. Para Bataille, la poesía se adscribe en el gasto suntuoso sin finalidad, en el rechazo al dolor causado por la seriedad del trabajo y el temor a la muerte.

La poesía dio simplemente un giro: escapé por ella del mundo del discurso, que para mí se había convertido en el mundo natural, entre con ella a una especie de tumba donde la infinitud de lo posible nace de la muerte del mundo lógico. [Bataille, 1999: 66]

La poesía para Bataille no es un conocimiento sino una experiencia emparentada con el juego y sobre todo con el cuerpo. Sólo mediante la poesía el lenguaje puede asumir la función creadora, volver al carácter de metáfora o ficción del lenguaje sin sentir temor por ello; no obstante, no toda poesía, advierte Bataille, es trasgresora, para serlo debe poner en cuestión el orden del mundo profano y no embellecer con palabras su realización.

La poesía que no se eleva al no sentido de la poesía no es más que el vacío de la poesía, es sólo una bella poesía. [Bataille, 1989^a. 163]

La poesía, prosigue el francés, no es conocimiento de sí mismo, aún menos la experiencia de un lejano posible (de lo que antes no era), sino la simple evocación, mediante las palabras, de posibilidades inaccesibles. Por ello, para Bataille la poesía abre la noche al exceso del deseo, pues es en el deseo donde la experiencia vive y se comunica sin ser atrapada por el conocimiento.

El juego poético dramatiza el silencio como ausencia de sentido, de centro y, por qué no de finalidad. No reconoce poder alguno, se vale del discurso para exceder el mundo de las cosas. Quien juega jamás pretende reproducir la orden de la institución, de la ley, pues *donde la ley no habla reina el azar* [Calasso, 1989: 155], aparece la voluntad de juego, voluntad llamada por Bataille, voluntad de suerte.

La voluntad de suerte libera la energía de la fuerza de trabajo, es contraria al deseo de saber. *Objeto de éxtasis humano, la suerte, es el punto doloroso en donde la vida coincide con la muerte; pues ante todo la suerte es, como la muerte, el doloroso pellizco* [Bataille, 1988^a. 89] *del amante* quien en su afán de vivir excede sus límites sin importarle en ello, encontrar la muerte.

Pero la voluntad, continua Bataille, es la negación de la muerte, la negación de su seriedad. La voluntad y la suerte se unen en el juego, pues es ahí en donde se revela mediante la poesía, cómo no existe en el mundo y en el hombre nada definitivo. Ser un hombre es estar abierto siempre a la posibilidad aunque esta parezca algo imposible.

La voluntad por su lado, no puede ser indiferente a la suerte que la solicita. No podríamos concebir la voluntad sin la suerte que la cumple ni la suerte sin la voluntad que la busca. [Bataille, 1988^a: 89]

La suerte es el efecto de una puesta en juego, génesis del desconocimiento de la angustia, pues al ser la angustia deseo de reposo y satisfacción, el juego nos lleva a la ausencia de respuesta, pues se apela a un desorden en donde la ley enmudece por entregarse mediante la suerte al carácter suntuoso de la sociedad: lo *sagrado*

Lo *sagrado* es lo innombrado. Por eso, *cuando se recorre la suerte aparece el suicidio del conocimiento* [Bataille, 1988^a: 89], pues la suerte al igual de la experiencia es inaprensible, nace de lo insensato por ser un gasto suntuoso sin referencia al consumo productivo que pone a la razón a los servicios del deseo. Así pues, la poesía es la seducción vertiginosa de la suerte, lugar donde el pensamiento no puede alcanzar los extremos.

La poesía parece así, según Bataille, una expresión natural de la tragedia, del erotismo, de lo cómico; por expresar en el orden de las palabras los grandes derroches de energía mediante un sacrificio verbal que evoca la efusión y el gasto inmoderado de las fuerzas [Bataille, 1988^a: 52] destinadas, en un primer momento, a la producción de sentido.

Así, la creación lúdica no es sino *la perversión del lenguaje* [Bataille, 1988^a: 43] anulando los signos por los cuales se constituye la esfera de la productividad. Cuando la poesía renuncia al sentido se entrega al juego liberando efectos violentos que la liberan de la esfera de la actividad. Quien se expresa mediante la poesía se convierte en soberano.

El soberano se yergue, como Bataille lo dice, como un pene hacia el cielo en postura de desafío, pues afín de cuentas, la poesía es la adivinación de las ruinas secretamente esperadas, a fin de que tantas cosas estereotipadas se deshagan, se pierdan, se comuniquen; ya que de todos los sacrificios, continua el autor, sólo la poesía puede alimentar y renovar el fuego de lo *sagrado*.

El mundo, en una palabra, se nos entrega cuando la imagen que tenemos de él es sagrada, por que todo lo que es sagrado es poético, todo lo que es poético es sagrado. [Bataille, 1979: 69]

La poesía sacrifica a quien se expresa, lo consagra a sentir y experimentar la ruina implacable del mundo inaprensible de las palabras, de ahí que Blanchot nos diga de su amigo: *Las expresiones que puede usar Bataille le son propias y conservan su valor bajo su autoridad. Pero apenas se nos ocurra hablar, después de él, de desesperanza, horror, éxtasis, arrebató, sólo podemos sentir nuestra torpeza, nuestra mentira y falsificación [Blanchot, 1996: 330].*

Quien se expresa en el juego poético asume la responsabilidad de sus propias palabras y las experimenta hasta el límite de lo posible. La poesía no busca la soledad. Al ser sagrada o pertenecer al ámbito de lo *sagrado*, la poesía busca la *comunidad* y, por ende, la *comunicación*, busca irreverentemente al *otro* como un amante a su ser amado.

Esta comunicación no se puede realizar de un ser pleno e intacto a otro, nos dice Bataille, necesita la puesta en juego de los seres arrojados a la comunicación. Situados en el límite de la muerte, de la nada; la cumbre moral es un momento de puesta en juego, de suspensión del ser más allá de sí mismo, en el límite de la nada [Bataille, 1989^b:50].

Esa nada hace referencia al universo más allá del despertar consciente del hombre. Más allá de la utilidad del mundo de las cosas, es aquello no racionalizado por el saber hacer, aquello en donde el Estado, el saber {la razón}, el sentido, la realidad o Dios no se encuentran y, el hombre, se haya ante un silencio sin respuesta, en donde *no se puede reposar en nada si no es en uno mismo* [Bataille, 1989^b: 32].

La creación lúdica nos arroja a la experiencia de esa ausencia, de esa nada no al nombrarla sino al recrearla mediante el discurso racional llevado hasta sus límites. La creación lúdica del juego poético vuelve al lenguaje independiente y se expresa como un movimiento del universo sin principio ni fin en donde la espiritualidad encuentra expresión.

En la teoría ficción de la economía general, Bataille supone el consumo sin finalidad, como la vía por donde se comunican lo seres separados. El lenguaje como juego poético se presenta semejante a un gasto, un consumo suntuoso donde no se comunica a través del lenguaje el sentido del mundo, sino que el lenguaje se experimenta en su vacío, en la poca validez de la ficción que él mismo es.

De ahí podemos poner al respecto, las palabras de Juan García Ponce:

{...}que la auténtica forma de la verdad es el engaño, la mentira, que la máxima seriedad se encuentre encerrada en la voluntad de juego
[García Ponce, 1994: 54].

La comunicación del juego poético se convierte en un crimen pues se atenta y sacrifica el orden establecido, se perpetra una complicidad de aquellos enfrascados en la comunicación, pues a decir del autor, quienes se involucran en la comunicación se ponen ellos mismo en juego; destruyen el estado cerrado de su Yo y se reconocen como uno mismo

En la comunicación, nos dice Bataille, todo es transparente, todo es abierto e infinito entre quienes consumen intensamente. Pero nada tiene importancia desde ese momento; la violencia se libera y se desencadena sin límites en la medida en la que aumenta la pasión.[Bataille, 1987: 95]

La función creadora del lenguaje nos revela cómo el lenguaje no es cuestión del pensamiento, del saber, pues pese a la utilización que de él se hace para significar y apropiarse del mundo, el lenguaje no es una cosa, una herramienta, aunque se utilice como tal; tampoco es fuerza o violencia reprimida, aunque para significar se necesite de ella para realizar esa labor.

El lenguaje es potencia, es energía en movimiento. No *informa* nada sino experimenta todo, quien asume el lenguaje asume su experiencia y se vuelve el lenguaje en su experiencia, pues si no se comunica, un ser separado se marchita, se depaupera y siente que solo, él no es. Esa nada interior, sin salida, sin atractivo, le repele, sucumbe al malestar del hastío, de la nada interior, le remite a la nada exterior, a la angustia y así, a la imposición y la realidad del lenguaje.

Sólo quien no se atreve a comunicarse impone la información, la ley, el sentido y el sometimiento, busca el señorío y no la soberanía, se entrega al servilismo del discurso para poder hacer de sus ideas rocas perdurables en el tiempo y en el espacio; quien busca informar indudablemente le teme a la muerte y se afianza a la seriedad del trabajo en donde el lenguaje se convierte en expresión de la muerte.

Se llama ley también el someterse a la voluntad de uno sólo [Heráclito, 1984: 210]

La razón materializa las ideas para que el hombre pueda entender y dominar su entorno, éstas han dejado de ser cuerpos volátiles y efímeros, se han convertido en piedras, que destruyen y hacen sangrar las arterias de la mente contemplativa que fija su mirada en el cielo, pues sus cadenas forjadas en el temor a morir le mantienen en el suelo y lo hacen servil.

El discurso jurídico que hizo iguales a los hombres, nos hará diferentes en que el interés de todos se oponga al interés personal de un miembro de la sociedad. Los discursos humanísticos, se ven eclipsados por el odio y la envidia del hombre por el hombre, en una competitividad laboriosa, de adquisición, acumulación y consumo que se agrava con el tiempo cuando empieza a haber una supuesta escasez que hace inaccesible el consumo de bienes materiales, y refiere al hombre a la producción nuevamente.

El mundo profano de las cosas y las leyes creado por el discurso significativo, se encuentra en oposición, según Bataille, a la palabra poética, como *Jacques Derrida* lo refiere en su ensayo *De la economía restringida a la economía general*. Para ambos autores, el hombre bajo la tutela y rectoría del discurso significativo se ha comportado como un siervo, un ser servil distanciado de la soberanía.

En tanto, la palabra poética es un sacrificio de sentido, un ser soberano o una palabra o acción soberana abandona el poder, se abre a la pérdida del conocimiento, no busca aprehender el mundo sino experimentar su desgarradura, llevándonos en el sentido inverso – como ya lo habíamos dicho – de lo conocido a lo desconocido

Lo poético de la soberanía se anuncia en el momento en que la poesía renuncia al tema y al sentido. [Derrida, 1989: 358]

Derrida prosigue: el discurso es la pérdida de la soberanía en tanto es manifestación del sentido y aprehensión por el poder, es una proposición que determina el trabajo como sentido del sentido y despliegue de la verdad. El servilismo del hombre confinado a la labor productiva y el temor a la muerte es el sentido. Bataille utiliza este mismo discurso. Se vale de él para nombrar mediante la palabra encaminada a un fin la ausencia de la finalidad.

La búsqueda de Bataille, nos dice *Derrida*, es hacer aparecer en el sentido lo inconfesable y decir mediante el discurso servil en busca de sentido, que el propio sentido no es sino silencio, pues si la palabra es silencio, el ser finalmente se vuelve imposible, ya que, al hablar el silencio se rompe y con él, el carácter determinado del hombre.

Si la palabra es silencio, entre todas las palabras, la más perversa o la más poética, es porque, cuando finge que calla el sentido, dice su ausencia, se desliza y se borra ella misma, no como silencio sino como habla. [Derrida, 1989: 360]

Así, *el lenguaje deja de ser el límite y nosotros, los hombres nos convertimos en ese límite, dejamos de ser un secreto natural, una verdad antropológica, dejamos de tener Dios* [Foucault, 1996: 124]; es decir, dejamos de tener centro, pues lo poético anuncia en su experiencia la desgarradura, la inevitable verdad de que Dios ha muerto.

Pero la muerte de Dios no anuncia la muerte de la trascendencia sino que todo lo trascendente es a partir del hombre una ausencia de sentido y de centro, *una profanación. Esa profanación es el origen de la fuerza espiritual* [Klossowski, 1980: 98] en donde *el lenguaje con un silencio soberano no tolera ninguna relación, con aquello que se inclina para tener una relación con él* [Derrida, 1989: 362] {el discurso} pues si lo hiciera sería atrapada por el sentido.

La fuerza espiritual en el lenguaje poético nos hace vivir en el desgarramiento total. Desgarramiento absoluto en donde la *transgresión* del discurso, debe como *transgresión*, conservar y confirmar de alguna manera aquello que ella excede; es la única manera de afirmarse como *transgresión*, nos dice Derrida, y acceder así a lo *sagrado* que se ofrece en la violencia de una infracción.

La palabra conservadora y servil del discurso ordenado se trastoca mediante el discurso mismo llevado a sus límites en una palabra ofensiva, hiriente susceptible

sólo a aquellos quienes confían en lo dicho. Y solo pueden confiar en ellas quienes las experimenta; pero lo poético no habla del cuerpo en la experiencia sino de la experiencia mediante el cuerpo y en él. Su transgresión no radica en narrar las voluptuosidades del cuerpo, sino, mediante las palabras hacerlas florecer.

Georges Bataille tiene en común con Sade, nos dice Klossowski que mediante la pornografía, ambos, manifiestan una forma de lucha del espíritu en contra de la carne; forma determinada por el ateísmo, pues si no hay Dios {centro-sentido} creador de la carne, al espíritu sólo le quedan los excesos del lenguaje para reducir a silencios los excesos de la carne. De tal forma podemos concluir que no hay nada, a decir de *Klossowski* con respecto a Bataille, más verbal que los excesos de la carne.

Tal vez por eso, el poeta y ensayista mexicano *Octavio Paz* dijera de la poesía y el erotismo que, *sin afección se puede decir que el erotismo es una poética corporal y la poesía una erótica verbal* [Paz, 1996: 213]. Así, la voluptuosidad del cuerpo no radica en la carne que lo siente sino en el silencio o la palabra poética que le desborda. Entendemos así por que para Bataille, la santa y el voluptuoso arden en las mismas pasiones. *La primera, escucha la voz que le hablo a María, el otro se entrega a la carne a la cual sirvió Marta* [Huxley, 1997: 368] ambos se entregan a la espiritualidad y viven mediante ella los lamentos de la naturaleza.

La comunidad inconfesable de los amantes...

El desconocimiento corporal: el cuerpo erótico

*Por encima de todo, algún día lo humano
encontraré de nuevo a lo humano.
Gombrowicz.*

Fieles al antiguo temor de despertar su conciencia corporal, los hombres modernos se desconocen a sí mismos. Habitan su cuerpo sin conocerlo. Y contrariamente a lo pensado y dicho, el hombre moderno como el cristiano, se asusta por sus propios movimientos corporales que, envarados y enervados en el deseo y la pasión le consumen.

El horror deriva de poder identificarse en sus propios furores sexuales. Movimientos definidos por Georges Bataille como *erotismo*, columna vertebral de su obra. Sin embargo, el autor advierte, cómo su noción no se reduce a técnicas corporales o placeres mundanos, por el contrario *el erotismo no puede ser considerado, más que sí, al considerarlo, es el hombre el que es considerado* [Bataille, 1997^a: 16].

La mera actividad sexual es diferente del erotismo; la primera se da en la vida animal, y tan sólo la vida humana muestra una actividad que determina, tal vez, un aspecto diabólico al cual conviene la denominación de erotismo. [Bataille, 1997^b: 41]

El carácter diabólico significa esencialmente la coincidencia de la muerte (*erotismo*), pues sólo el hombre hace consciente su apareamiento sexual y lo desvía del fin natural de la reproducción – como bien mencionó el autor, pero también, es el hombre el único ser cuestionado por su propia conciencia corporal al desmentir su supuesto estado cerrado.

Como definición, nos dirá Bataille, el erotismo parte de la actividad sexual reproductiva, de la cual, el hombre es común a todos los animales sexuados. Pero solamente él ha hecho de su comportamiento sexual una actividad erótica. Esta diferenciación no se resuelve en esa voluptuosidad de la actividad sexual, ajena a los animales, sino en la búsqueda o investigación psicológica independiente de la reproducción [Bataille, 1997^a: 23].

Esta búsqueda psicológica pone en juego todo lo aparentemente seguro en la racionalidad del hombre. Mediante ella el ser humano se aproxima más a la muerte, la tortura, el asesinato y a la pérdida, que al nacimiento de un nuevo ser. La actividad sexual de los hombres deja de manifestar una satisfacción instintiva, alejada del impulso sexual de los animales y se convierte en una recreación de muerte.

¿Podría Yo vivir plenamente esta pequeña muerte sino como una anticipación de la muerte definitiva?... abrir la conciencia a la identidad de la pequeña muerte y de la muerte: voluptuosidad y delirio al horror sin límites [Bataille, 1997b: 37].

La consecuencia de ese simulacro de muerte en la unión sexual, llamada por Bataille *pequeña muerte* [Bataille, 1997b: 37], no es sino la conciencia del orgasmo, forma adscrita junto con el *erotismo* y la muerte a los gastos suntuosos y de ruina de la *economía general*. En definitiva, el *erotismo* sitúa al cuerpo como una transgresión principal, pues hace del cuerpo un *cuerpo de delito* [Bataille, 1989^a: 7]³² destruido por el placer de su propia culpa.

Nuestro cuerpo, de acuerdo con la prohibición del *interdicto*, debe dominarse, caminar en la mansedumbre de la forma y en la previsión del fin productivo. Dejar los movimientos sexuales en beneficio de las actividades laborales para poder así, mantener la supervivencia. De tal forma, todo discurso *significativo* pretende sujetar al cuerpo a la actividad laboral sin importar si con ello el hombre se instaura en la alineación y en el desconocimiento de sí mismo.

Por tal motivo, la *transgresión* del *erotismo* cuestiona el sentido del mundo del saber hacer. Desarticula la discursividad y la enseñanza realizadas por el trabajo para sujetar al hombre en el mundo. *Lo que está en juego en el erotismo, es una disolución de las formas constituidas, de esas formas de vida social, regular, que fundan el orden discontinuo de las individualidades definidas que somos* [Bataille, 1997^a: 32].

³² El termino pertenece a Margo Glantz se encuentra en el prólogo a *Lo imposible* libro de Georges Bataille.

En consecuencia el *erotismo* aparece y se devela como una perversión por referirnos a la muerte de la utilidad y referir la actividad sexual del hombre más allá de la idea de apareamiento en los animales; pues el hombre, no cumple únicamente con una satisfacción biológica o un placer orgánico destinado a continuar la especie, ni tampoco, como lo pensaba Schopenhauer, *ceder a una necesidad metafísica, voluntad de la naturaleza* [Schopenhauer, 1994: 104].

En realidad, la actividad sexual del hombre, lejos de comprometerlo con alguna entidad metafísica lo compromete con el *otro* y así, consigo mismo. Mediante el *erotismo*, Bataille revela como el género humano se abre a la pérdida. Esta pérdida no sólo es la pérdida de sentido, de realidad, sino la pérdida de la identidad

{Por el erotismo descubrimos como} todos los seres íntimamente no son más que uno. [Bataille, 1987: 95]

Pues hasta el momento, el hombre ha relegado los movimientos corporales a un sin fin de actividades productivas encaminadas a la adquisición de sentido, cuando en realidad el hombre se abre a la experiencia y demuestra lo indeterminado de su aparición y su existencia. En el hombre nada está definido, nada se realiza. Quién se atreve a vivir el *erotismo* se lamenta, porque sus causas son siempre causas mortales. Movimientos cuya existencia cuestionan nuestra identidad y rescatan nuestra naturaleza negándola.

En el *erotismo*, la sexualidad se convierte en un juego lúdico, en donde la vida se pone en entre dicho a consecuencia de experimentarse. Es una experiencia de la propia muerte en el júbilo extremo de la vida, donde la misma vida, se convierte en una dádiva cuyo fundamento es el otorgarse. Aceptémoslo o no, a pesar de todo el avance tecnológico y científico y; tras romper las barreras de incomunicación entre países, el hombre en general, sigue siendo para sí un perfecto desconocido temeroso de su propia voluptuosidad corporal.

Para entender mejor el porqué de este desconocimiento, debemos ir a 1887, año en el que, Friedrich Nietzsche, escribiera según muchos autores su libro más cruel: *La genealogía de la moral*; por el cual, arrojaremos más luz para hacer comprensible cómo lo erótico cuestiona en lo más profundo la existencia lógica y racional del hombre. Afirmemos entonces mediante la siguiente cita textual del libro de Nietzsche la idea básica del apartado anterior, en donde se dijo que el hombre al negar su conciencia corporal restringe su identidad, su verdad más próxima: el cuerpo como pasión.

Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen

fundamento. No nos hemos buscado nunca, -¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos? [Nietzsche, 1997: 17].

Agreguemos a la cita cómo nuestra identidad aparentemente lo más conocido por nosotros es contrariamente lo más desconocido; pues nuestra verdad del mundo y de nosotros mismo está determinada por el poder y la ensignación social determinada por el trabajo, por la alienación. Nuestro cuerpo, al parecer siempre ha estado sujeto a restricciones por las cuales se aliena su experiencia, se encamina su actividad y se define su actitud.

El hombre queda hasta tal punto comprometido por su origen moral con la ley, que se encuentra en ella un límite de potencia en lugar de una regla de desarrollo: basta con no comprender una verdad eterna, una composición de relaciones, para interpretarla como un imperativo [Deleuze, 2001^b: 130]. El erotismo pone en duda el espacio organizado por la ley y su actividad productiva, renuncia a la forma del cuerpo y se entrega, sin importar las consecuencias legales o morales, a sus deseos de pérdida total.

Los hombres no se buscan a sí mismos, luchan entre sí para encontrar el progreso, el paráiso, sin siquiera poder verlo jamás. El cuerpo constituido por la forma y legislado por la utilidad debe aprender a sentir, vivir y expresarse de acuerdo a lo establecido por las leyes de normatividad, de conservación, y su nota más denigrante, su rentabilidad en el comercio. Bataille demuestra mediante el estudio del *erotismo* a lo largo de la historia del hombre, cómo los crímenes del progreso son más crueles que el crimen de la pasión.

Al pensarse nuestro salvador el mundo moderno nos ha hecho esclavos de la actividad productiva. Lleva nuestras energías sexuales a la mansedumbre de la fuerza laboral y hace, incluso de nuestra actividad sexual, un fin civilizado, comercial y definitorio. Nos obliga a hacer de nuestra experiencia un proceso encaminado siempre a la construcción de una sociedad lógica. El *erotismo* ya no reside en nosotros sino en objetos útiles cuyo objetivo es en realidad domesticarnos.

Se domestica la violencia sexual y se convierte al cuerpo en una mercancía disponible a todo consumidor. Vivimos rodeados de *información*, datos, promesas y ofrecimientos, pero nunca recibimos la entrega, y jamás nos *comunicamos*. Las imágenes por las cuales se nos seduce son eficaces. Pero la seducción del seductor nos encadena a la visión de un mundo regido por el interés y el poder.

El núcleo de la realidad es el sentido. Lo que no tiene sentido no es real para nosotros. Cada fragmento de la realidad vive gracias a que no posee su porción en un sentido universal. Las antiguas cosmogonías lo

expresan con la sentencia en el principio era la palabra. Dar nombre a algo significa incluirlo en un sentido universal. [Schulz, 1998: 327]

Para Bataille el deseo tiene por objeto la carne, y en ese deseo de la carne el juego de la comunicación aparece si se franquea el límite de los seres. El erotismo aparece como punto de ruptura de la integridad [Bataille, 1989^b: 52], es la desnudez del cuerpo más allá de la propia ropa en donde los seres se vuelven penetrables el uno para el otro, en un excedente de energía cuya pérdida puede destruirlos, al poner en cuestión, su integridad como seres individuales y como miembros de una sociedad.

El erotismo es cruel, lleva a la miseria, exige ruinosos gastos. Es demasiado oneroso{...} [Bataille, 1988^a: 59]

Para el hombre en la actualidad el cuerpo es una limitante y la muerte un mal. Ambos son un límite para el crecimiento de la civilización. El ¡No matarás! y el ¡No fornicarás!, son las sentencias del decálogo cristiano, reforzado por la mano inquisidora de la ley, en un mundo religioso, jurídico y científico, donde se convierte el condenado en vástago de su propia condena. Un ejemplo claro de esta situación es la prostitución, pues muestra en qué hemos convertido al cuerpo erótico:

La ramera actual es un vástago de las leyes represivas, que tras haber introyectado alguna variante de ideología puritana se conduce como un ser frígido, llamado a practicar su oficio exclusivamente por necesidad. [Escotado, 1993: 138]

Esta condena hace del cuerpo algo vergonzoso e impúdico a la vista de la ley. Relega nuestra corporeidad, a partir de la Edad Media, a una palabra orgánica, visceral y despreciable a los ojos de todos aquellos quienes algunas vez cantaron a los movimientos febriles del cuerpo. La carne, envoltura sin atributos, espíritu indeterminado, hace de la encarnación la afrenta mayor del hombre, no por sus supuestos defectos sino por la lubricidad de su sexo.

El erotismo nos abre a la experiencia en un abanico de posibilidades infinitas contraria a los límites establecidos por Dios, la razón y la ciencia. El cuerpo erótico nos arroja a la conciencia de nuestra identidad mortal en un acto ruinoso traducible como pura pérdida. Renuncia trágica al sentido, en donde conocer la vida es enterarse y entregarse a la muerte. Pero esta entrega no es una solución a la vida sino una entrega total a la misma. De ahí que Cioran mencione lo siguiente:

El hombre despidе un olor particular: de entre todos los animales sólo él apesta a cadáver [Cioran, 1996: 184].

Experimentar por la carne y en la carne la experiencia de lo inasible. Realidad final donde sólo la muerte, la violencia, la sangre, el asesinato, el crimen y la violación referidas todas a la muerte de la utilidad y la seriedad del trabajo nos permiten conocer lo *sagrado*, instauradas por Bataille en el gasto suntuoso, en donde se consume sin ninguna finalidad es en realidad, la materia del *erotismo*, pues mediante él *el hombre asume el movimiento vertiginoso del universo en su propio cuerpo* [Bataille, 1987: 76].

En el *erotismo* la trascendencia metafísica atribuida a los deidades se convierte en inmanencia corporal. Deja de ser ajena al hombre para convertirse en su constitución física, anatómica y mental. En pocas palabras es el hombre quien lleva a cuestras su propio cuerpo. Sólo él hace de su conducta sexual un juego voluptuoso en donde se pone en entredicho todo lo establecido por la ley, la razón y el discurso aun a costa de su propia existencia.

Tal vez es por este motivo, que en una actitud reciproca pero inversa, el hombre moderno y el asceta cristiano vean en el erotismo una falta intolerable que los compromete a legislar y someter sus propios movimientos corporales. Mediante una rectoría determinante en el uso correcto y racional de las pasiones. El hombre moderno, científico y cristiano, incluso, el Estado mismo domesticar las energías del cuerpo para transformarla en conductas sociales productivas y aceptadas.

Estas legislaciones comprometen al hombre con la luz del Ideal platónico, pues convocan la dispersión de la carne a la unidad del conocimiento. Lo ligan con el viciado cuadro de producción capitalista en donde el trabajo es el fundamento de la vida social del hombre. Y hacen de la sexualidad algo rentable y productivo para beneficio del propio mercado, en donde la racionalidad práctica, convierte el acto sexual en un satisfactor de necesidades.

Sin embargo, el cuerpo nos revela una verdad más allá de la inmediatez productiva, sobre todo ahí, donde la razón y el trabajo no han logrado domesticar nuestra naturaleza. Naturaleza que ha dejado de ser indiferente por abrirse a la conciencia; a esa conciencia corporal a un mismo tiempo desgarradora, trágica e irreversible, en donde el hombre no puede dejar de ponerse en duda, pues nuestro cuerpo nos exige sobrellevar el lenguaje y decirlo todo.

Es por ello que en sus dos últimos libros, llamados *El erotismo* y *Las lágrimas de Eros*, Bataille esclarece el papel preponderante del *erotismo* en la economía tanto del mundo como del universo, en la identidad del hombre y los fenómenos

sociales de mayor importancia, como son según él, la del lenguaje y la cultura. Éstos ya habían sido analizados en su obra titulada *La parte maldita*, publicada en 1949, y en donde el autor relata y relaciona al *erotismo* con las nociones de gasto, pérdida y don, inscritas todas ellas en la teoría-ficción llamada por Bataille *economía general*.

Esta ficción batailleana inscribe al cuerpo y al acto sexual en la dinámica del movimiento de la energía excedente, manifestados, según palabras del propio autor, en la efervescencia vital que hace de cada acto un despliegue y derroche de energía acumulada, en donde el hombre y el universo anulan las distinciones entre el ser del individuo consciente (Yo) y la cosa (Naturaleza), para perder toda identidad o signo de distinción.

El mundo antiguo sabía muy bien de este derroche vitalista, los primitivos dieron al acto sexual una preponderancia en la creación del universo y del mundo que habitamos, pues como lo dirá *Alain Daniélou*, en su libro *Shiva y Dionisos, la creación del mundo se debe a un acto gratuito, orientado por un derroche de alegría que genera una explosión erótica y por consiguiente la creación del mundo* [Daniélou, 1987: 223].

Las flores lanzan su polen al viento. La fecundación es sólo un accidente en el curso de una manifestación de alegría erótica. El Eros no conoce diferencia de sexo, de objetos: es un impulso interior que lanza hacia la belleza, hacia la armonía. La creación del mundo es un acto erótico, un acto de amor y todo cuanto existe lleva su marca, su mensaje. [Daniélou, 1987: 223]

Para los antiguos esta creación del mundo difiere de la visión miserable del ascetismo cristiano y la racionalidad laboral, que sustenta la vida moderna como una administración de los bienes materiales y una adecuación correcta y correspondiente de sus actos; pues para ambos, la vida es una miseria. Para el hombre primitivo, el *erotismo* era un ritual de la vida y del amor, pero más allá de esta concepción, el mundo arcaico relacionaba el acto *erótico* con la manifestación de todas las cosas, revelándose así que todo lo material y todo lo existente es creado por la efusión de la energía.

Incluso para los pueblos arcaicos la muerte y la vida sexual están profundamente unidos, como lo demuestran las imágenes rupestres de las cavernas de Lascaux y Altamira, los sepulcros fetales, las doctrinas tántricas, los ritos y mitos de la Grecia y la Roma antigua, así como también de las entidades y personalidades por las cuales transmigró Buda para llegar al conocimiento del universo en su totalidad.

Tomemos un ejemplo de manera rápida de la doctrina budista: La entidad llamada *Mara*, cuyos aspectos fundamentales son la muerte y el dominio de los sentidos. *Mara* es el enemigo del hombre para los budistas, ya que por ella se produce el deseo y se liga a la existencia, y por ende a la muerte. Caminar por el sendero de *Mara* es no poder romper con el Karma (reencarnaciones y muertes múltiples por no poder saldar deudas en vida), sin embargo para llegar al Nirvana se debe conocer el mundo de *Mara* y entenderlo, para que sean abiertas así las puertas del universo [Suzuki, 1986: 167].

El budismo exige conocer lo prohibido, el mal, y por qué no, conjugar vida y muerte de manera armoniosa, a decir en palabras de Bataille, entender a la perfección lo productivo y lo improductivo de nuestra energía, realizar con esfuerzo arduo la acumulación de ella, para que en un momento dado se derroche para poder comprender en su totalidad la dinámica del universo y de nuestra propia existencia.

La ficción batailliana de la *economía general*, no es desconocida en absoluto por el hombre primitivo, por el contrario, Bataille retoma de la Historia de las religiones testimonios y datos que lo llevan a comprender, cómo la vida humana nunca se fundamentó en la previsión razonada de los actos para garantizar la vida, por el contrario - según la lectura de la *Parte Maldita* - son medios para al alcanzar el verdadero fin: el conocimiento del hombre y el universo como una sola entidad.

Como podremos analizar el hombre que habito las cavernas sintió el entusiasmo, expresado mediante una extrema alegría de vivir hasta el límite de la propia vida. Encierra en sí mismo un vínculo con la muerte y con la religión y por consiguiente con la cultura; así como con todo aquello que le causaba horror al hombre; no por ser desconocido sino por resultarle familiar, pues mediante el *erotismo* las supuestas diferencias existentes entre los hombres se convierten en un absurdo.

Por ello Bataille investigó al hombre en general, estableciendo, a partir de los estudios de las sociedades primitivas, la crítica a la modernidad y al extremo racionalismo laboral del hombre contemporáneo que ve y hace de su vida una cadena productiva cuyo resultado es la miseria.

El fin de la actividad obrera es producir para vivir, pero el de la actividad patronal es producir para condenar a los productores obreros a una descomunal miseria [Bataille, 1987: 38]

Cada acción o acto útil y productivo intenta convencernos de la miseria y la escasez. Pero en realidad, esta no existe sino a partir de la legislación y construcción del mundo por el hombre. El comienzo de lo humano es la restricción

al regreso de la indiferencia natural en donde las energías no están encausadas a la fuerza laboral; es decir al mundo como miseria, por el contrario siguen el libre flujo del universo.

El desconocimiento por el hombre de los datos materiales de su vida lo hace todavía errar gravemente. La humanidad explota recursos materiales dados, pero si reduce su empleo, como en efecto hace, a la eliminación(definido como un ideal) de las dificultades inmediatas que encuentra, asigna a las fuerzas que pone en acción un fin que no pueden tener. Más allá de nuestros fines inmediatos, su acción tiene, de hecho, el cumplimiento inútil e infinito del universo. [Bataille, 1987: 57]

Retornar a la indistinción animal - dice Bataille, donde la conciencia se encuentra ausente, hundida en la inmanencia, es un absurdo. Como ya lo dijimos del autor, el acto soberano de la *transgresión* sólo se puede realizar si se viola el *interdicto* sin destruirlo. La *transgresión* nos permite desbordar a la razón en la experiencia amorosa del suplicio y encaminar a la pérdida el espacio ordenado. Por ello, Bataille adjunta al *erotismo* del cuerpo la sensación de una malestar abocado al mal. Esto lo llevo a decir en 1946 lo siguiente: *...el malestar es a menudo el secreto de los placeres más grandes* [Díaz de la Serna, 1997: 34].

Esos placeres se otorgan en el cuerpo de delito, del cual dice Margo Glanz, sólo el cuerpo del hombre puede hablar, por ser consciente y ser culpable. La culpabilidad deriva de la oposición a la mansedumbre y la entrega gratuita al gasto ruinoso. Es una reivindicación al derecho de pecar por parte de la obra de Bataille. En ella, el *erotismo* de la carne y la palabra poética nos hacen renunciar a la identidad que nos arroja la muerte. Se trata de renunciar a la angustia de esa carne en estado de descomposición; y aliviar el temor de haber nacido como carne muerta; pero *lo peor no es la mortalidad de la carne sino que esta sea sexuada* [Díaz de la Serna, 1997: 25].

El *erotismo* identifica al hombre con la conciencia del delito, del pecado y del *malestar*. Lo arroja a la culpa. Sí, pero en ese *malestar* se encuentra lo vergonzoso para el hombre, pero también, aquello cuya referencia nos dice sobre nosotros mismos que el enigma de la vida es el misterio de la propia muerte. No hay nada más claro en el *erotismo* sino es la oportunidad de llevar a cabo la experiencia del morir. Aventurándonos en una oscura y misteriosa experiencia, en donde el cuerpo se convierte en el templo de lo sagrado, lugar donde se devela lo *imposible*.

En el *erotismo*, la muerte deja de pertenecer a la voluntad de los dioses para convertirse en una decisión de los hombres. Voluntad soberana de quien rompe con el sentido para otorgarse en el movimiento más lujoso de su vida. La

experiencia es inaprensible, y la vida se pone en juego. Se muestra lo *sagrado* sin degradarlo, en un espasmo final, último aliento... ¡donde el júbilo es un suspiro final de amor a la vida! La mortalidad despertada por el *erotismo* es una reanimación de la vida mediante el derroche de la energía vital.

Es en la carne y por la carne en donde el hombre cifra su destino. El cuerpo erótico nos da la respuesta al hundirnos en un acto *sagrado* en donde el hombre representa y vive la experiencia de la muerte y se reconcilia con su destino trágico e inevitable. Es por el cuerpo erótico, como el autor, aborda la unidad profunda existente entre el cuerpo de los amantes y el derroche de energía más allá del fin reproductivo, asemeja el movimiento cósmico del universo y derrocha energía sin ningún fin, en donde el único sentido es perderse en la experiencia de la vida mediante el juego corporal.

{...}el acto sexual es en el tiempo lo que el tigre en el espacio. [Bataille, 1987: 50]

El saber pretende hacer del erotismo algo natural para así poder domesticar nuestro comportamiento y justificar la irrupción de energías sin control en nuestra vida. Las instituciones del saber pretenden normatizar todo acto sexual. La premisa del mundo moderno no es exterminar la extraña composición de nuestro cuerpo, a un mismo natural-desnaturalizado, sino incorporarlo al conocimiento y controlarlo mediante el saber.

Nuestro cuerpo y con él, nuestra propia identidad, se escapa a un mundo moderno que pretende definirnos. El *erotismo* es un enigma desde la prehistoria, el hombre primitivo que habitó las cavernas y concibió el mundo por vez primera no relegaba su conducta sexual a las sombras ni condenaba la tentación sobre lo prohibido. Sólo con el paso del tiempo y la consolidación del sistema productivo, reforzado por el ascetismo cristiano, hizo al hombre empezar a sentir su cuerpo como una amenaza.

¿Cómo romper con toda esta seriedad que nos envuelve y nos compromete?
¿Cómo rechazar la postergación de lo inevitable, si ahí donde se encuentra esta abrumadora verdad se revela y despierta la conciencia de nuestro propio cuerpo y con él la de nuestra muerte? ¿De qué forma negar lo que nos horroriza, si en ello está la propia fuente de nuestra fascinación, y nuestra única posibilidad de descubrirnos como hombres? Platón intentó el saber y fracasó, su ideal siempre estuvo encumbrado, inalcanzable a los brazos del hombre.

De la caverna de Platón a la caverna de Lascaux

Este mundo, nos dice Bataille, se le da al hombre como un enigma a resolver [Bataille, 1988a: 15]. Pero su resolución no nos asegura ni garantiza nada, tan sólo es un juego de muerte y exasperación por el despertar de la conciencia. Este tema es estudiado por Bataille cuando habla de la Caverna de Lascaux para establecer la crítica al mundo platónico del saber y su condenación al acto lúdico de la creación. Para Platón el ascenso de las sombras representó el descubrimiento del ideal, de tal forma, supedito al hombre al camino de la perfección.

Mediante el saber y el *interdicto*, Platón *impuso sus signos adaptados a sus opiniones* sobre la condición incompleta del hombre y su búsqueda irremediable, *aseguro que sus opiniones estuvieran de acuerdo a su temperamento* para estar seguro de que *la realización de sus leyes y prohibiciones* [Deleuze 2001^a: 130] estuviera adecuada a el camino por él impuesto. Sin embargo, la caverna olvidada y rechazada por Platón, anuncia el nacimiento de la creación misma, donde la seriedad de la interpretación del mundo se torna un juego.

El *interdicto*, en cambio para nuestro francés, no significa por fuerza la abstención manifestada por el griego en su *República*, por el contrario, la violación del *interdicto* no es sino experimentar el *interdicto en forma de transgresión*, pues por escandaloso a los oídos, *el interdicto no puede suprimir las actividades necesarias a la vida, pero les da el sentido de la transgresión religiosa* [Bataille, 1997^a: 105]: a un mismo tiempo falta y purificación.

En la pintura de la Caverna de Lascaux, descubierta el 12 de septiembre de 1940, vemos la representación del hombre en un momento crucial de la caza de un bisonte. Este animal herido de muerte con las entrañas de fuera, observa de frente a su agresor, quien también a su vez se encuentra al parecer herido y, cosa extraña recalcada por Bataille, se expresa claramente su estado de erección. Ni siquiera es importante recalcar, según el autor, el hecho de ver la cara de un pájaro en lugar de la del hombre o la lanza adornada con un pájaro, pues eso atañe a la relación mágica por la cual se a interpretado la pintura.

La importancia de la pintura radica en la coincidencia del estado de erección, la muerte e indudablemente, la inmanencia animal. Exasperación de la naturaleza a la cual alguna vez pertenecemos, es el tema central abordado por Bataille en esta pintura, sobre todo por la coincidencia existente entre la muerte y la actividad sexual, pues el autor, ve grandes similitudes entre la llegada al placer del orgasmo y los últimos alientos del hombre, pero más allá, ve la conciencia corporal del cuerpo y su mortalidad, ante la cual, los animales son indiferentes, y por lo cual, nosotros nos descubrimos como hombres .

Lascaux muestra un aspecto del ser humano que resulta inútil omitir, y que es designado con el nombre de erotismo [Bataille, 1997^b: 56]

Lascaux es ya un espacio consagrado donde es difícil percibir clara y distintamente la unidad de la conciencia de la muerte y la sexualidad, en donde el deseo incontenible y exasperado no se opone a la vida, por el contrario, es su propia cima, como Bataille lo asegura en su libro *Las lágrimas de Eros*. Lascaux es además un *espacio de íntimo conocimiento de dos transgresiones esenciales; la primera referida a la fuerza hecha contra los datos naturales, por la que el hombre llega a ser un animal amaestrado por sí mismo [Blanchot, 1976: 12-13].*

Por esta primera *transgresión*, nos dice Blanchot en su libro titulado *La risa de los dioses*, se vuelve una cosa poco natural, tan poco natural como lo son las prohibiciones por las cuales se limita lo que es en beneficio de lo que podrá ser. Este momento es cuando el trabajo nos hace quienes somos; sin embargo, la humanidad no surge, y esta es la segunda *transgresión* y el tema principal de Bataille en Lascaux, hasta aparecer el carácter inhumano, el carácter de exasperación de nuestro desprendimiento de la naturaleza y la definición estática de lo que somos.

Lo humano no puede realizarse si no existe la irrupción de lo inhumano, la llegada de aquello cuya vida depende de la realización del trabajo, del discurso significativo del saber hacer, para poder mediante él, acceder y destruir en la cumbre la finalidad útil de la herramienta, por la cual, nos hicimos y somos. Esta transgresión no destruye el trabajo, no destruye el interdicto, por el contrario lo restablece en su origen creativo, lo regresa a la esfera del juego en donde nació, según Bataille en Lascaux, el arte.

Al referirse a las interpretaciones de la caverna de Lascaux, Bataille asegura y resalta lo siguiente:

Esta manera de ver tiene al menos el mérito de sustituir la interpretación mágica (utilitaria), evidentemente pobre, de las imágenes de las cavernas, por una interpretación religiosa, más de acuerdo con una carácter de juego supremo, que suele ser el acto del arte y al que responde el aspecto de esas pinturas prodigiosas, que nos llegaron desde el fondo de los tiempos. [Bataille, 1997a: 106]

Lascaux es para Bataille y para Blanchot, la firme seguridad de asistir a el auténtico nacimiento del arte, génesis perpetua, pues se revela y se afirma de tal forma que *su afirmación es nuevamente su nacimiento [Blanchot, 1976: 9].* Así podemos asegurar cómo la cultura no existe si la fuerza de la organización social no se libera mediante la transgresión y se transforma en energía cuyo objetivo es

liberar del desgaste social al hombre y su cultura, de acuerdo con lo estudiado a través del pensamiento bataillleano.

Lascaux nos maravilla por ser la transformación del trabajo en arte. Por ser el arte un trabajo alejado de la seriedad, por ser juego, pues mediante el juego, el *erotismo* como cualquier otra *transgresión*, es una *disolución de las formas constituidas* [Bataille, 1997^a: 32], es la oportunidad de poder volvernos a conocer y reconocer aun en nuestra experiencia más extrema como lo es la muerte. La familiaridad de Lascaux nos abruma por ser uno de los vestigios más antiguos del hombre pero nos abruma por reconocernos en ello. **Nosotros** somos quienes viajamos al interior del pozo, **nosotros**, humanos, dejamos huella al tomar conciencia en él.

Es en la cueva en donde la vida irrumpe sin agotarse, excediéndose siempre cumpliendo el juego de la muerte y el nacimiento, sin querer perpetuarse. Noche sin tiempo las cavernas nos despiertan a la festividad a la grandeza y potencia del cuerpo en donde...ellos (*racionalistas influenciados por Descartes*) *Ignoran lo que puede el cuerpo...* [Spinoza, 1996: 175]. Hasta donde puede llegar su festividad, pues el arte, descubrimiento lúdico del cuerpo, de su actividad es una generosidad explosiva en donde el esfuerzo y el trabajo se trastocan en fiesta. E indudablemente, Lascaux nos dice mucho de ello.

Pese a ser un bibliotecario e impecable trabajador, Georges Bataille, quien nunca, se dice, llegó tarde al trabajo, se entregaba por la noches a las bendiciones de Baco, entre excesos de alcohol y furores sexuales en prostíbulos de mala muerte, el pensador francés vivió la fiesta, vivió el cuerpo y sus consecuencias. Retrataba su día de acuerdo a su obra, pues por las mañanas realizaba sus trabajo discursivo, de estudio y conocimiento para por las noches entregarse al fondo del pozo sin tiempo donde sus experiencias eran llevadas al extremo.

La fiesta que debió haber sido Lascaux era la fiesta en donde Bataille se entregaba a los excesos descritos en su novelas. El tiempo de esfuerzo y el trabajo, eran suspendidos por el júbilo, breve intermedio en donde él se entrega a la abundancia. Quebrantaba la existencia de las prohibiciones y se exaltaba por encima del origen que es el hombre, Georges Bataille se convertía en la fiesta y entregaba a la experiencia de la caverna, pozo natural entre las piernas de una mujer.

La fiesta, nos dice Bataille en *Teoría de la religión*, es el desencadenamiento del orden de las cosas, movimiento precipitado y contagioso de una pérdida o gasto por pura gloria. En ella el hombre planteado por la imposibilidad de ser un ser humano sin ser una cosa puede escapar a los límites de la cosa sin regresar al

sueño de la inmanencia animal, pues la fiesta lo sujeta al orden real construido por el trabajo, por el cual, la fiesta tiene cavidad.

La fiesta es la fusión de la vida humana, es para la cosa y el individuo el crisol en que las distinciones se funden al calor intenso de la vida íntima. Pero su posición se resuelve en la posición real e individualizada del conjunto en juego en los ritos. [Bataille, 1975^o: 58]

*La fiesta es una aglomeración donde los hombre se abandonan a los impulsos más irreflexivos [Caillois, 1996: 109], como Roger Caillois lo dice. En ella como en la guerra se conjugan muchas *transgresiones*, siendo el derroche, el exceso y la destrucción sus principales características. El objetivo de la fiesta es aliviar del desgaste social y crear nuevos espacios vitales para la cultura y la vida. Vaciar el saturado mundo de las cosas para que éste pueda volver a producir. La fiesta no sitúa en el terreno de las prohibiciones y aquello prohibido por el *interdicto* es impulsado por la *transgresión* de la fiesta.*

La fiesta libera la creación y sin duda alguna Lascaux fue el punto de liberación origen de toda fiesta³³. La caverna recordaba el nacimiento y la muerte, pero también el ayuntamiento más allá de la reproducción. Es el orificio por donde las partes sexuales se reconocen, se hunden en un abrazo entregado al propio exceso donde el cuerpo se convierte a la vez en templo y víctima, lugar sagrado y cosa u acción a consagrar, el cuerpo erótico se inmola en un sacrificio cuya entrega es la propia vida..

Es mediante el cuerpo *erótico*, en donde Bataille dice, radica esta posibilidad, pues como bien dijera Spinoza, en realidad, *hasta ahora, nadie ha determinado lo que puede un cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer un cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea* [Spinoza, 1996: 175-176], y que en realidad es mucho más.

El *erotismo* no hace caso de la voluntad natural. Le concede al hombre voluntad propia, lo descubre a la vida, a la conciencia de su mortalidad y la fragilidad de su persona, pero sobre todo, cuestiona su Yo conformado por el trabajo y la discursividad del lenguaje, ese Yo trágico identificado con el temor a la muerte conformado por las palabras y los significados del discurso productivo en donde el hombre parece estar determinado.

³³ Un tema de la fiesta y la de guerra exige su propio trabajo de investigación, por lo que aquí sólo esbozó el tema.

El erotismo es esa conciencia de muerte arrojada fuera de su seriedad. La peculiaridad del hombre erótico se manifiesta cuando en la búsqueda de sí mismo, se entrega a su desventura y desgracia, no por un pesimismo absurdo, sino para experimentar el secreto más cerrado a su entendimiento: la muerte. En Lascaux las imágenes son contundentes al respecto [Bataille, 1997^b: 70]. En efecto, tanto la muerte como el erotismo, se ocultan en el mismo instante de su revelación.

Según un verso chino *la vida es la risa en los labios de la muerte*. La majestad erótica despertada por el *erotismo* en el hombre, según la interpretación de la *economía general*, hace de la vida una dádiva a los ojos del hombre soberano, del hombre sin temor a perder la seguridad por inmolarse en el acto *erótico*, pues el valor del *erotismo* radica en hacernos conocer el mal. Ese mal a un mismo tiempo crimen y castigo, es el mal presente en el *erotismo*, no por ser lo contrario de lo bueno, sino porque al existir arroja al cuerpo a los límites de su propia corporeidad.

La existencia del hombre erótico, además de ser soberana es una existencia comprometida con su propio existir. Rompe los designios naturales para crear y revalorizar las leyes artificiales de su sociedad. La existencia del *erotismo* y del hombre *erótico* dependen de la existencia del castigo y de la existencia culpable, el hombre no se conoce así mismo hasta aparecer la conciencia de muerte vinculada al placer propio y a la aparición del crimen, por ende del castigo, cicatriz perdurable para recordar la ley y simultáneamente su violación.

La soberanía de la existencia radica en poner todo en juego [Bataille, 1989^b: 131], incluso la propia vida. La existencia está, como ya dijimos, comprometida. Depende de las posibilidades de un juego, de una afirmación, de una embriaguez, que como Nietzsche lo dijera un siglo antes que Bataille, otorga fuerza, no únicamente física, sino vital, para poder aceptar lo trágico de la vida, no como sujeto resignado, más exactamente como hombre soberano, pues la verdadera soberanía es, para el autor, un darse a la muerte [Bataille, 1989^b: 131]. Al descubrir su conciencia corporal y la fragilidad de su identidad se da cuenta cómo su existencia sólo puede aspirar a la soberanía, a la nada, a no esperar recibir nada de la vida sino otorgarle todo.

Octavio Paz dijo que el *erotismo irriga el cuerpo social sin exponerlo a los riesgos destructores de la inundación [Paz, 1996: 44]. No obstante, Bataille someterá a la inundación a la sociedad, cuando en su afán de encontrarse el hombre más allá de imitar la sexualidad animal, se fusiona con su mundo para alcanzar la comprensión y el conocimiento de su existencia, así la majestad erótica no es un regresar a la animalidad o indistinción del acto sexual, sino a la conciencia plena de hacer el mal, de comunicarse consigo mismo en la soledad de la propia existencia, habitar en ella; es decir, en sí y sobre sí.*

Para Bataille como ya lo hemos enunciado, el *erotismo* es una voluntad propia, una voluntad de suerte, voluntad soberana por la que el hombre afirma el placer y la voluptuosidad para conocer las partes oscuras de su existencia, y no sucumbir como el religioso y el racionalista científico, a la luz de la idea del bien, cuya consecuencia es el desconocimiento de sí mismos. *La Caverna de Lascaux* aparece, en la obra de Bataille, como *espacio consagrados al juego opuesto al trabajo* [Bataille1997^b: 66].

{...}el juego es la embriaguez del corazón. [Bataille, 1989b: 115]

Este *juego*, prosigue el autor, *radica, ante todas las cosas, en obedecer los dictados de la seducción, en dar respuesta a la pasión* [Bataille, 1997^b: 66] y contravenir los designios racionales de la producción. Si bien es cierto nadie puede vivir alejado de las turbadoras pasiones, tampoco nadie puede pensar en un mundo desligado de la razón, como Bataille lo refiere en su prefacio al libro de *Las lágrimas de Eros*. Incluso la transgresión es precisamente la razón a las ordenes de la pasión violenta, de ahí que la pasión sea *erótica*.

Fue en el siglo XVII cuando Pascal escribiera resguardado por las paredes de un convento: *Todo nuestro razonamientos se reduce a ceder al sentimiento* [Pascal, 1984: 168]. Nada más controvertido para los hombres modernos, científicos y ascetas, por tratar siempre de doblegar el sentimiento y domesticar la propia naturaleza. Ellos sólo creen en una sola premisa: la razón y la fe por encima del cuerpo y sus pasiones.

Bataille asoció la pintura de Lascaux con el tema de la muerte{crimen} y la expiación; pues el hombre erótico al buscar con pasión el cuerpo, alumbró un poco más sobre el desconocimiento de sí mismo. *Regenera y establece mediante su infracción el orden que por sí sola la ley es incapaz de realizar* [Calasso, 1989: 150]. Supedita la función social del *erotismo* a su realidad desgarrada, porque el ser humano, se entrega a la vida de manera total. De una manera inaccesible, pues se enfrenta al infinito de un cuerpo.

El *erotismo* sujeta la vida al juego y al azar. Nos hace comportar como la vida y el universo se comportan, con una voluntad, para la cual, nada es necesario ni justificable. En él *el hombre es el único ser asombrado por su existencia*, en tanto que la pasión erótica hace del hombre una festividad del existir, por que lo enterado como *vivo sólo se puede conocer en vivo y en vida* [Kerényi, 1995: 38] aunque en ello vaya -como Bataille lo dice- *el vivir como un moribundo* [Bataille, 1977: 34].

La pasión *erótica* es violenta, no duda en suprimir las leyes públicas y los estatutos sociales, restringe las garantías para afirmar los placeres más crueles, por ello, la pasión *erótica* es la más fuerte lucha contra toda pretensión de restringirla para revalorizar su obstáculo. Al mismo tiempo que destruye, la pasión *erótica* crea. Se necesita reconocer que la creación no es impulsada por la razón como creyó Marx, pues la búsqueda de un medio es el impulso de un deseo y no el de una racionalidad laboriosa cuya pretensión es conocer.

Como a menudo ocurre, *la búsqueda del fin se opone a la razón, pues el erotismo, niega la actividad sexual utilitaria y la búsqueda calculada de la procreación. Pone en juego* - como lo hemos venido diciendo - *todo lo humanamente asegurado* [Bataille, 1997b: 35-36] y lo arroja a la apuesta por vivir a la vez la conciencia personal y la indistinción del universo. En el mundo moderno el placer no se ve abolido sino suspendido en un placer futuro, emparejado al interés utilitario, calculado de manera matemática.

El objetivo del poder, de la domesticación de las instituciones encargadas del saber y la ley quieren hacer del hombre un *asceta por utilidad*. Se pide de los ciudadanos *hacer cosas buenas* y productivas *sin vivir felices* [Jankélévitch, 1987: 23], o sin hacer de la alegría un movimiento de destrucción. En la vida moderna, se busca el confortable resquicio de la comodidad, pero no de la dicha. La creación de los medios para el mundo moderno es el raptó indefinido del placer. El ideal del progreso hace que la razón se torne esclavizante transformando el placer en deber.

Jankélévitch dice en su libro titulado *La mala conciencia*, algo muy acertado sobre la razón; para él, *la razón sólo pretende el poder de hacer a cada cosa la suya, justificar todas las existencias posibles y analizar cada lado de las cuestiones* [Jankélévitch, 1987: 14]. Quien dice tener la razón pretende tener la equidad y ser imparcial. La razón pretende encontrar una justificación, un motivo a la pasión. La pasión *erótica* contiene la semilla del dolor y del placer, destruye la plenitud y la seguridad de la razón, exhibiendo la imposibilidad de la razón para responder a todas las dudas de la conciencia.

Lo posible no incumbe a la previsión razonada sino como la *Caverna* de *Lascaux* lo expresa: depende de la realización de lo imposible, pues al despertar el hombre de su naturaleza y sufrir la exasperación de su conciencia sostenida en un cuerpo donde la totalidad del mundo reposa sobre la precariedad conciente del Yo y su mortalidad; el tema puesto en mesa de discusión por los primeros hombres sigue teniendo la misma vigencia, enigma insoluble lo posible sólo tiene existencia si lo imposible se llega a realizar; no nos extraña por eso que para Bataille *la Caverna de Lascaux sea la más bella e, indudablemente, la más rica...* [Bataille, 1997^b: 69]

La comunión inconfesable de los amantes(1)

A ella, en respuesta de un pacto.

*Y paradójicamente, un cadáver hemoso,
abandonado por las últimas huellas del espíritu,
inspira los más fuertes sentimientos de vida.
Gracias al reflejo de estos violentos sentimientos
por parte del que ama,
él cadáver emana el más fuerte resplandor de vida.
Yukio Mishima.*

La comunión de los amantes es una *aparición esotérica* [Kawabata, 1989: 7]³⁴, en donde los secretos y los enigmas más profundos se develan a la claridad con una ternura mortal que exige como dádiva la propia vida. Es por esto que *Mishima* escribiera estas abrumadoras líneas, de un terror amoroso indescriptible, como introducción al libro de su amigo, *Yusunari Kawabata*, titulado *La casa de las bellas durmientes*.

Más adelante *Mishima* nos dirá que el *resplandor de la vida sólo aparece cuando coinciden la muerte y el erotismo* [Kawabata, 1989: 9]. Poco se sabe de ese lugar enigmático y desconocido donde dicha coincidencia se manifiesta. No obstante, por lo menos sin saberlo lo hemos visitado, lo habitamos, y a menudo nos resulta inconfesable por todas las restricciones que subyacen a su alrededor; me refiero al cuerpo *erótico* de los amantes.

Ese cuerpo de los amantes, a la vez propio y del *otro*, encierra un *secreto esotérico* [Kawabata, 1989: 7]; pues revela un conocimiento sobre la existencia de las fuerzas ocultas en nuestro propio cuerpo que no pueden ser reconocidas, ni medidas por los instrumentos de la ciencia moderna o el conocimiento común, pues la realidad del cuerpo sólo es aprehensible cuando la vida se pone en juego, cuando se entrega uno con fervor y plenitud a cada instante, rompiendo las cadenas del pasado y los anhelos del futuro, es cuando la vida se convierte en una dádiva destinada únicamente a vivirse.

Los cronistas, los historiadores, los científicos y los racionalistas, sólo pueden comprender al *erotismo* como hecho extremoso, como tragedia indeseable, o como consecuencia de una desviación mental perjudicial al hombre y a la sociedad. Ellos no entienden la conciencia corporal y la comunión secreta de esta experiencia con el universo. Sólo los amantes en una abrumadora búsqueda por encontrarse revelan lo oculto, el secreto de su *comunión*, que se encuentra en el lado más oscuro de la vida: la muerte.

³⁴ Cfr. Yukio Mishima. *Introducción en La Casa de las Bellas Durmientes de Yasunari Kawabata.*

Tal vez el error de Mishima es separar el concepto muerte del de *erotismo*, pues el término, para Bataille implica en sí la experiencia del morir. ¿O acaso no se recuerda ya que el autor dijo que los amantes *viven* en los pies del *moribundo*? [Bataille, 1977: 34] ¿Acaso se ha olvidado que el autor mencionó respecto del erotismo que es una búsqueda no extraña a la muerte? ¿O tal vez se nos ha olvidado que el gran amor que sintió Georges Bataille por Colette Peignot (Laura o Dirty en sus escritos) se vio impregnado de júbilo, dolor, amor y muerte?

¿Cómo pretender borrar el camino de los amantes, si tras su rastro únicamente la desolación y el vacío quedan en pie? - como lo demostró la propia vida de Georges Bataille -. ¿Cómo pretender escapar de la muerte mediante el amor, si los lazos de amor son lazos de sangre, angustia, violencia y delirio?. Todos lo saben y si no sepan lo ahora: quien vive el erotismo se lamenta porque las causas son siempre causas mortales.

Cuando se menciona el erotismo, se habla de la actividad erótica como exuberancia de la vida, el objeto de esta investigación o búsqueda psicológica, independiente, del ansia por la reproducción de la vida, no es extraña a la muerte [Bataille, 1997^a: 23]

Esta cuestión de muerte es una puesta en duda de los cuerpos que renuncian al porvenir y se entregan al instante. El presagio del futuro se deja a un lado, se olvida y se destruye cuando en su afán de unión los cuerpos *eróticos* se vuelven uno y se reconocen enredados en una frenética pasión que los consume, los lapida, para después ser arrojados al abismo de la continuidad: la muerte.

Indudablemente la muerte juega un papel crucial en la *comunión* de los cuerpos y del cuerpo *erótico* mismo. Es lo oculto, lo *esotérico* de la comunión de dos seres separados por un abismo, que para Bataille es la propia muerte. Y que al ser contemplado por los amantes como el abismo que los incomunica, deciden abolirlo y se arrojan al vacío sin pretensión alguna, sin esperanza, con la firme convicción de estar juntos, de poseerse aunque sea por un sólo instante, pues al final su unión es la única verdad del universo.

Lo que amo en el ser amado - hasta el punto de desear morir de amar - no es el ser particular, sino la parte de universal en él. Pero está parte está en juego, me pone en juego. [Bataille, 1989b: 93]

Pero cuál es esta verdad del universo y por qué nos pone en juego, tal vez no sea necesario responder a estas preguntas con una disertación filosófica, como el autor y muchos *otros* lo han hecho. Es preciso vivir ese cuerpo *erótico* en una realidad social, en una realidad viva - en los brazos de *Laura* -, ya que esta

realidad "viva" pone y pondrá siempre en cuestión las normas de seguridad del mundo y del propio universo.

Tenemos que vivir y experimentar como San Francisco de Asís las pasiones que tanto torturan y horrorizan a nuestro cuerpo y a nuestra alma, para poder liberarnos de nuestros propios límites y entregarnos con frenesí a nuestra amada, y por aterrador que parezca, a nuestra propia muerte, verdad irreductible del hombre.

Como ya lo mencionamos, junto con Bataille, el hombre racional y moderno teme morir, desaparecer sin dejar rastro alguno de su existencia, por ello, todo lo que el hombre contemporáneo crea y construye se manifiesta en contra de su condición mortal y a favor de la supervivencia. Sin embargo, como el autor lo sentencia en su prólogo de *El erotismo*, el hombre sólo podrá arrojar luz sobre sí mismo cuando observe cara a cara su mayor temor, aquello que lo extingue, le horroriza y lo acerca más a su desaparición: el peligro de amar, de sentir amor, de sentir la muerte.

Fue *Laura* quien llevó a Bataille a sentir esta terrible verdad o por lo menos quien le ayudo a descubrirla. Como ya dije, no por una discusión filosófica o un debate de ideas, sino por una experiencia que está viva. De esta experiencia Bataille nos dice muy poco, no obstante, gracias a sus pocas notas sabemos la crucial importancia de *Laura* en su vida y en su propia obra, pues el amor se presenta como la realización de un milagro, que nos revela lo imposible...

{...} en el bosque de Lyons, de noche, caminaba a mi lado en silencio: la miraba sin que ella me viera. ¿He tenido alguna vez mayor seguridad de lo que la vida da como respuesta a los movimientos más insondeables del corazón?. Observaba mi destino avanzar en la oscuridad al lado mío; es imposible que una frase exprese hasta qué punto lo reconocía{...}. [Bataille, 1975^b: 191]

La unión de dos cuerpos, de dos seres que se aman (Bataille y *Laura*) y se buscan no tiene como objeto la reproducción ni el perpetuar la especie sino la realización de ese imposible, del cual, Georges Bataille nos dice, es la invivible tragedia, por ser consciente y por manifestarse únicamente en los hombres. Sólo en ellos existe el mal, existe la conciencia, existe el erotismo y mediante él la certeza de la muerte.

Lo imposible nos dice el autor, es la tragedia invivible, es la violencia en su totalidad, es el reconocimiento de ese destino trágico que envuelve al hombre y lo hunde en la desesperanza, pero en ese mismo hundimiento el hombre *reconoce*

en su miseria el resplandor glorioso de la vida, su secreto: la totalidad del mundo reposa sobre la conciencia de un Yo que muere [Bataille, 1989^a: 179].

Este Yo que muere es el amante, el cuerpo erótico que se sabe una dádiva, es el hombre que no forja esperanzas sino que reconoce sus límites y por ello los *transgrede*, es el hombre que se entrega. *Lo imposible* - nos dirá Bataille - *entonces es el hombre tomado en serio*, es el hombre que se sabe una burla, pues si lo *esencial es vivir, lo imposible está directamente conectado con la muerte* [Bataille, 1989^a: 182], por eso la vida carece de sentido si no se vive con exuberancia y voluptuosidad si no se siente en el cuerpo la posesión de lo inaprehensible.

El problema verdadero del hombre moderno no es el de la supervivencia, sino el temor que siente ante todo lo que en él o en su entorno le recuerda su mortalidad, incluyendo la propia existencia del otro. Sin embargo, como ya lo sabemos, el hombre nace(en su Yo) a partir de la existencia del otro, pues en la muerte del semejante el hombre descubre el rostro de su vida interior.

{...} *ausencia de vida desnudez de muerte* [Bataille, 1988^a: 44].

Si la muerte es la apertura a la identidad del Yo, de la conciencia del Yo existo, podemos decir sin miedo a equivocarnos que el erotismo es el reconocimiento del Yo propio mediante el reconocimiento del no-Yo(otro Yo), pues en tanto experiencia el erotismo niega la experiencia externa, regida por el trabajo y la razón, negando a su vez - como lo dirá Bataille - el fin que se prevé alcanzar y arrojando al ser humano en la experiencia interior del sin-sentido; es decir, a la inconmensurabilidad de nuestra existencia interior, llamada por Bataille *lo Imposible*.

Lo imposible es la muerte a la que en rigor el hombre está condenado.
[Bataille, 1989^a: 169]

El amante no sólo siente, desgarrar la identidad propia del Yo en una entrega donde se desborda así mismo para otorgarse a el *otro*. Esa experiencia y esa entrega voluptuosa de vida que hace el amante al ser amado y que llega incluso a la muerte, arroja a la *otredad* hacia la conciencia del morir y, simultáneamente, a la conciencia del Yo propio. Todo en un mismo tiempo y movimiento en donde el hombre y el fenómeno que en él se presenta al sentir la muerte, despiertan en él el vértigo de la vida: afirmación de una voluntad de vivir sin temer morir.

Sin más preámbulos podemos decir que la comunión inconfesable de los amantes y el gran secreto que resguarda el amor en el fondo es la muerte. Destino trágico e

inevitable que Bataille descubriera en los brazos moribundos de Laura... *El dolor, el espanto, las lágrimas, el delirio, la orgía, la fiebre, y luego la muerte* - Bataille recuerda en su libro - *El culpable* - fueron el pan cotidiano que Laura compartió conmigo, y ese pan me deja el recuerdo de una dulzura temible pero inmensa [Bataille, 1975^b: 190].

Poco se sabe de esta mujer enigmática (como de toda mujer por ser siempre un enigma), Bataille nunca hizo referencia específica acerca de lo que él vivió con ella. Tan sólo sabemos gracias al exegeta de Bataille, Ignacio Gonzalez de la Serna, lo siguiente: *Apareció como un milagro surgido de la nada. Una aparición sorpresiva que proviene del mundo trastornado del sueño. Pero lo cierto es que el mundo de los amantes no es menos mundo* [Díaz de la Serna, 1997: 90].

Aún así sabemos que Laura nació en París en 1903 en el seno de una familia adinerada y que perdió a su padre en 1914, por lo cual dispuso de su herencia con libertad absoluta. Nos enteramos que viajó mucho, conoció a grandes celebridades del siglo en la casa de su hermano Charles lugar donde conocería a su primer amante, Jean Bernier, con quien no le iría muy bien, para después conocer en Berlín a un médico, Eduard Trautner.

Bataille cuenta de esta relación - como no lo hace de la suya - que Laura vivía en casa de Trautner, sin salir sin ver a nadie, recostada en un diván. Trautner la obligaba a utilizar collares de perro, a postrarse en cuatro patas, atada para ser posteriormente flagelada como si fuese un animal.

Cuando Bataille la conoció Laura regresaba de un infierno en Moscú, donde estuvo a punto de morir por el duro invierno y el intenso frío del clima y de su relación con Boris Pilniak. Su hermano la rescata del hospital y del clima extremo de Moscú para traerla nuevamente a París, lugar donde se conocerá con el autor.

Jamás nadie me pareció tan intratable y pura como ella, ni tan decididamente soberana; pero nada habla en ella que no estuviera abocado a la sombra. [Bataille, 1997: 94]

La belleza de Laura - de la cual Bataille hace hincapié - era una aterradora condena que marcó la relación de estos dos seres hasta que ella muriese en 1938, sin que Bataille pudiese decir nada, guardando un hermético silencio, el silencio de la muerte, de la unión en común de dos amantes, de dos seres discontinuos que en su búsqueda - de amor o de vida - se encuentran inevitablemente con el rostro más oscuro del sentimiento vital: la muerte.

...para nosotros que somos seres discontinuos, la muerte tiene el sentido de la continuidad del ser: la reproducción (sexual y material) conduce a la discontinuidad de los seres, pero pone en juego su continuidad, es decir que está íntimamente ligada a la muerte.
[Bataille, 1997^a: 25]

Y qué puede horrorizar al hombre más allá del sentirse perdido si no es el propio sentimiento de la incertidumbre y la pérdida. A diferencia de los animales los hombres cargamos con la nostalgia de nuestros muertos. Nos une a ellos un sentimiento profundo, un fenómeno desgarrador, el nacimiento de nuestra propia conciencia... el conocimiento de nuestro estado mortal...

Se ha mencionado hasta el cansancio por propias palabras del autor que el erotismo como búsqueda psicológica independiente de la reproducción, no es extraño a la muerte. Por el contrario la intimidad del amor y del erotismo revela que en la unión inconfesable de dos seres la muerte es el punto nodal de la existencia.

Los amantes y el amor no son en tanto la muerte se niega. Para ser más claros, no existe amor si se niega la muerte. Estamos condenados a vivir en las venas delirantes y febriles de amor por *Laura* aunque nuestra condición mortal sea negada, reprimida u oculta por una sociedad moderna y una concepción fundamentalmente cristiana que hacen del sexo condena, pecado mortal indigno.

Para aquel que pretenda desmentir esta terrible unión recordaré las palabras del poeta italiano *Giacomo Leopardi*:

*Hermanos, a un tiempo mismo, Amor y Muerte
los engendró la suerte.
Cosas más bellas aquí abajo
no tiene el mundo, no tienen las estrellas.
Nace del uno el bien,
nace el placer mayor
que en el mar de la existencia se encuentra;
la otra todo gran dolor,
todo gran mal anula.*[Bataille, 1996: 199]

¿Acaso no es la historia de Romeo y Julieta, la de Wether, o la del propio Bataille y *Laura*, la que este verso resume? ¿No se da cuenta el lector que la llama que recubre al amor sólo puede ser liberada por el erotismo bajo un pacto de enfrentar la propia muerte? ¿No se recuerda que el amor necesita de una gran afirmación, y la muerte dijimos - a través del autor - es una afirmación del ser en la vida y el erotismo la única forma de experimentarlo?

Pero bien se puede preguntar el lector, qué importa todo esto, en qué nos ayuda comprender la unión y el destino de los amantes y, sobre todo, qué es lo que se pone en juego si esta unión no se realiza. Si ya sabemos que la muerte es el gran secreto del amor, qué de interés puede tener todo esto en la vida humana, en nuestra sociedad y en nuestra cultura.

Para responder estas preguntas será necesario introducir nuevas obras del autor entre ellas *Sobre Nietzsche* escrita en 1944, El ensayo sobre *Charlotte Brontë* escrito en 1953 y publicado hasta 1957 en el libro titulado *La literatura y el mal*, su ya celebre novela *Historia del ojo* redactada en 1928 y que viera la luz mediante el seudónimo de *Lord Auch*, y por último *El azul del cielo* publicada en 1957 pero escrita en 1935 según declaraciones del propio autor.

Es precisamente mediante las novelas como Bataille explica - según su propias palabras - la verdad múltiple y paradójica de la vida, al menos lo atestigua en su prefacio a *El azul del cielo*: son las novelas quienes nos enfrentan al destino por ser el relato de lo inaprensible y la sensación voluptuosa de sentirse vivo. Es el relato de amor un mito vivo que constantemente se recrea en los lazos violentos del erotismo.

Esos lazos de amor, sangre, violencia y delirio, el encuentro de un hombre y una mujer que se unen en una pasión que desemboca en furia, son los lazos y el camino mortal en donde se unieron Georges Bataille y *Colette Peignot*. Esa misma *Laura* en sus escritos, es *Simona* en *Historia del ojo* o *Dirty* en *El azul del cielo*.

Es esa mujer mediante la cual descubrimos que el amor no es sino el *veneno que cura matando*. *Laura* será como lo ha sido el centro de nuestra existencia y nuestra reflexión. De tal forma, demos paso a *Laura* y a todo lo que ella significa en vida y obra del autor.

Ese inconfesable llamado Laura(2)³⁵

Laura es la mujer de mi vida. Con ella comparto un pan de dolor, espanto, lágrimas, delirio, orgía, fiebre y muerte que me deja el recuerdo de una dulzura inmensa pero dudosa [Díaz de la Serna, 1997: 90]. Que me deja la sensación de un vacío y me hace sentir la plenitud de lo que se conoce por vida en la más tenue de sus líneas. El amor por ella, es una flama que aniquila el mismo cuerpo en donde arde, es un principio que de manera inmediata reconoce su fin.

³⁵ Me referiré a ella en primera persona por ser la encarnación del amor, por ser lo inaprensible.

Nuestro amor nos arroja de manera inevitable a violar la consigna de los límites, de los interdictos, de las prohibiciones. No nos permite forjar esperanzas para poder alcanzar felicidades irrealizables o extraterrenas, es una noche que nos complace y nos une en el vacío, en el oscuro manto de la muerte... de lo innombrable.

Su belleza, destino trágico que me habita, es una fulgurante transparencia inefable de un *amor que da a la muerte como ventana al patio* [Bataille, 1989^b: 83]. *Es la noche negra que descubre el vacío vertiginoso de las piernas abiertas* [Blanchot, 1992: 56], apertura corpórea al infierno, la llama que se prende justo en medio del océano y abre las puertas de lo inexplicable.

Asomarse a esa rajadura entre sus piernas es descubrir lo oculto, es contactar con lo inaprensible, con lo que nunca se podrá aprehender - pues como ya lo dije del autor, se regenera constantemente y a cada momento muestra *otro* gesto de su mismo rostro -, aquello que escapa a la razón por estar más allá de su entendimiento y comprensión; en pocas palabras, mirar la hendidura entre sus piernas es experimentar y vivir lo imposible, y con ello, la propia muerte.

Lo imposible, como ya lo dije a partir del autor, es la muerte. Es lo que rebasa a la razón y al entendimiento, es en un mismo tiempo maligno y benigno, es la gloria en los infiernos, es la función social y la conciencia del desgarre, es sobre todo la herida constitutiva del despertar consciente, es el mal y la conciencia del pecado, del ser culpable, es una mujer aparecida de y en la nada con las piernas abiertas... eres tu Laura...

A esta concepción de lo imposible es necesaria sumarle el cuerpo erótico de los amantes, nuestro cuerpo... nuestro más grande temor, y por ende nuestro más grande misterio. Pues, ¿acaso no he reposado en tú vientre y en tus labios como reposa un muerto en su tumba? ¿Acaso no es tu cuerpo la más grande vergüenza que descubre lo imposible a la vez que te condena? ¿No es el erotismo la liberación total de todas las emociones y la transgresión de lo restringible que ponen en juego toda norma de seguridad y prolongación de la vida?.

Si, el *erotismo* - nos dirá Bataille- rompe la utilidad y el servilismo que el mundo moderno le ha dado a la sexualidad. Destruye su contribución económica y el dominio de sus emociones. Rompe el cause de la domesticación natural al mismo tiempo que se distingue del instinto de supervivencia animal y su periodo de apareamiento para perpetuar la especie. El *erotismo* transgrede todas estas funciones sociales y biológicas, analizadas en los capítulos anteriores referentes a la cultura y el lenguaje, pero sobre todo, el *erotismo* hace sangrar la herida para develar la pérdida de la identidad.

Saber que pertenecemos a una naturaleza que nos es ajena en tanto no podemos regresar a su inmanencia, saber que vamos a morir y reconocer en los gestos y las emociones de la unión sexual un parecido abrumador a la agonía de quien muere, no de forma inconsciente sino plenamente consciente es el horror de la identidad en el hombre y Georges Bataille lo reconoce así:

El espíritu humano está expuesto a las más sorprendentes conminaciones. Se teme sin cesar a sí mismo. Sus movimientos eróticos le aterrorizan. La santa se aparta del voluptuoso: ignora la unidad de las pasiones inconfesables de este último y de las propias.
[Bataille, 1997^a: 15]

Es precisamente ese horror donde se encuentra el secreto de la identidad del hombre, pues según el autor, el *erotismo* se transforma en una agonía metafórica o reflejo pleno del rostro moribundo. El hombre desde su nacimiento como tal, teme a la oscura sombra del mundo que a sus ojos se presenta. Es confuso por la fascinación que se despierta en él. El fenómeno de la muerte y su semejanza con la agonía sexual lo estremecen a tal punto que inevitablemente llega a la desnudez.

La desnudez... cuando nos despierta al apretarse, de los cuerpos, de las manos, de los labios húmedos, es dulce, animal, sagrada. [Bataille, 1989^b: 130]

Esa fascinación indescifrable por ser movimiento puro y energía dinámica, tiene al cuerpo como templo y posibilidad de lo imposible. Pero no es cualquier cuerpo, es el cuerpo de la mujer, misterio en donde Bataille centra la reflexión enigmática del propio mundo y de la vida, a través del *erotismo* y el amor. Es la mujer quien encarna la develación de los enigmas de la vida, a través de ella, el hombre toma conciencia de su realidad mortal y su existencia agónica.

La mujer es la condición mortal reconocida como límite y la causa de la propia abolición del mismo. Es el pecado, es la herida, es nuestra experiencia y oportunidad de vivir un imposible. Es la muerte encarnada y en libertad, que exige la dádiva más cara al hombre: su propia vida. Así como toda mujer trae consigo el secreto de la vida, trae asimismo, la esencia inasible de la muerte... Ella, es el lugar consagrado en donde el fuego que da vida resplandece en las llamas del morir.

Así podemos parafrasear a Joseph Campbell cuando nos dice, *porque la mujer es la vida y el héroe es su conocedor y dueño* [Campbell, 1992: 114], la mujer exige la agonía (muerte) como forma de experimentación de la vida a su dueño. Esta exigencia que implica al cuerpo de la mujer, punto en donde coinciden el mundo

de lo visible (posible) y de lo invisible(imposible), revela al hombre el secreto de su ser sin ocasionar una degradación, pues como ya lo dije, el ser en el mismo instante que se muestra fallece.

Aclaremos aquí que al igual que la mujer el hombre muere. Pero es verdad que la mujer como cuerpo es el misterio de la existencia. En ella reposa la muerte como reposa la vida. El cuerpo del hombre pareciera que únicamente se abre a la experiencia de la muerte para arrojar luz sobre su propia existencia e identidad. El hombre busca con afán la *caverna* entre sus piernas para experimentar su estar en la vida, en la sociedad y aceptar el rostro develado por su herida.

La muerte se remite al otro, y el otro es ante todo una deliciosa expresión de la vida.[Bataille, 1988^o: 31]

Es a partir de esta idea como Bataille sin expresarlo de manera específica nos dirá que el secreto más profundo y esencial del amor es la muerte, porque el amor excede todas las cosas, es la *transgresión* por excelencia. Violenta el orden, sin el cual, no se podría vivir. *Desconoce el bien*, lugar donde *los hombres se reconocen y afirma el mal* [Bataille, 1977: 8], lugar donde los hombres se aman.

El mal es el amor [Bataille, 1977: 8], pues es desinteresado, no pretende perpetuar la especie de los seres ínfimos que hacen de su sexualidad un fin sino mostrar la lucidez sexual del cuerpo, poniendo en juego la procreación y la individualidad(vida) de cada ser afirmando la vida aun en la muerte. *Porque la muerte es aparentemente la verdad del amor. Del mismo modo que el amor es la verdad de la muerte* [Bataille, 1979: 22].

Tal vez es por esto que las uniones sexuales de los relatos batailleanos se encuentren relacionados con el crimen, la violación, la ruptura de sentido, la violación de las leyes, pero también con ese deseo de vida y voluntad de muerte, con esa posesión de lo inaprensible que desgarrar nuestra identidad y nos diluye con el universo.

Estábamos ligados el uno al otro, pero carecíamos ya de la más ínfima esperanza. Nos dice el autor en "El azul del cielo": En una revuelta del camino se abrió un vacío por debajo de nosotros. Extrañamente, aquel vacío no era menos ilimitado, allí a nuestros pies, que un firmamento de estrellado sobre nuestras cabezas. Un sin fin de lucecillas, balanceadas por el viento, celebran en la noche una fiesta silenciosa, incomprensible. aquellas estrellas, aquellas velas, se encontraban a centenares, en llamas, por el suelo: suelo en el que se alineaba la multitud de tumbas iluminadas. [Bataille, 1990: 179]

Cogí a *Dorothea (Dirty)* del brazo. Nos encontrábamos fascinados por el abismo de fúnebres estrellas. De pronto, *Dirty* se pegó a mí, me besó largamente y se estrechó a mí con violencia con un arrebato lejano. Presurosamente, dejamos el camino y dimos los diez pasos que suelen dar los amantes. Sobre las tumbas *Dirty* se abrió y yo la desnudé hasta el sexo.

La *comunidad* de los amantes es el cuerpo. Lecho mortuorio y templo de inmolación, donde la *comuni6n* inconfesable de los amantes reposa en la intranquilidad del amor, el dolor, la angustia y la incertidumbre. Rompe el discurso publicitario que nos imbuyen los medios de comunicaci6n. A diario recibimos mensajes que nos hacen pensar en el romance, en el deseo sexual, en la felicidad, y en miles de implementos que darán confort, duraci6n y seguridad a nuestras relaciones amorosas.

La ropa nos hará vernos sexys, deseables e inolvidables, los lápices labiales darán un rojo intenso o un deseo perdurable, la ropa nos vestirá en los momentos más íntimos y el supuesto vivieron felices por siempre se verá fracturado cuando el amor - si se quiere el amor *er6tico* -, ponga en juego a los seres discontinuos que somos y revele el rostro inconfundible e impenetrable de la muerte y de nuestra continuidad.

Le parece al amante que sólo el ser amado puede en este mundo realizar lo que impiden nuestros límites, la plena confusi6n de dos seres, la continuidad de dos seres discontinuos.[Bataille, 1997^a. 34]

El amor no nos lleva a ese jardín de flores en donde descansa la primavera, sino al olor fétido proveniente del muerto entre las piernas. No es la búsqueda del paraiso sino la entrega y afirmaci6n de los infiernos, de la conciencia del pecado, del sabernos culpables, es el darnos cuenta de que uno mismo es el mal. Es aceptar aquello que nos condena según la tradici6n judeo-cristiana y, al mismo tiempo, por esa misma condena experimentar nuestra liberaci6n.

Es la herida sangrando confirmaci6n de nuestro estar en la vida y que no existe lo eterno ni el vivieron felices por siempre, sino la sombría imagen de la muerte en el amor. Como cuando regresamos con *Simona* para encontrar a *Marcela* colgada del armario. Corté la cuerda, pero ella estaba muerta. La instalamos en la alfombra, *Simona* notó en mí una indescriptible erecci6n y comenzó a masturbarme.

Me extendí como el muerto en la alfombra, era imposible no hacerlo y, entonces, observé a *Simona*, quien a pesar de corrompernos e incitarnos a las orgías se

mantenía virgen, no pude más y junto al cadáver le hice el amor . Desperté la herida donde descansa el vacío de nuestra identidad, mire el azul del cielo.

Esta herida, se deriva de la conciencia corporal, conciencia del desgarramiento, que el autor relaciona con el rechazo y la represión de los instintos de muerte, de las carnes hediondas del cuerpo, de esa experiencia corporal que se asemeja a la de los muertos y que deriva tanto de la unión sexual como de la conciencia de la muerte. Saber que vamos a morir es abrumador por darnos cuenta que estamos vivos.

El gran secreto del amor, es pues, el saber que la eternidad es un instante de muerte, liberada de las ataduras del pasado y de los grilletes del futuro y el bienestar progresista, es la aceptación de un por siempre, pero un por siempre mortal, que como ya dijimos junto con el autor, fallece, se calcina en el mismo instante que se prende, que se muestra. El amor es la apuesta total a esa pérdida que significa el nacimiento, como Cioran lo dice, es la *muerte que da vida* [Cioran, 1996: 29], y que por estar viva es mortífera y mortal.

La muerte es el signo del instante, que en tanto que es instante, renuncia a la búsqueda calculada de la duración. [Bataille, 1979: 29]

El amor es el reconocimiento de que no existe garantía perpetua de la vida, es el peor de los males porque nos llega a todos. Quien ama no puede dejar de ser un héroe que se inmola en el fuego de lo eterno, arde y resplandece heroicamente por haber aceptado su condición mortal. La común unión de dos seres en y por la muerte.

El amor no es el rostro tierno de la muerte, sino el gesto de horror que nos maravilla. Es la llama que cura aniquilando al hombre que se atreve a forjar su propio destino. Es la decisión de aceptar lo más innegable y experimentarlo hasta sus límites, sin negar su condición trágica sino afirmando el pecado y la falta que con ella pueda derivar.

La pureza del amor es redescubierta en su íntima verdad que, como ya lo he dicho, es la de la muerte. [Bataille, 1979: 28]

Es en un mismo tiempo la posibilidad de poner en juego la legalidad que nos resguarda, pero sobre todo es la herida profunda que nunca se cierra, es la conciencia del desgarramiento que de tanto sujetar dos condiciones (discontinuo-continuo, vida-muerte, interdicto-transgresión, trabajo-juego, sagrado-profano, guerra-paz, violencia tranquilidad, etc.) sangra, para hacernos sentir vivos y

arrojarnos a la conciencia corporal de una realidad explicada sólo en tanto lo mortal aparece.

*El amante jadeando inclinado sobre su bella
tiene el aspecto de un moribundo acariciando su tumba.*

[Baudelaire, 1994: 79]

Es esta realidad el milagro más tierno, nos dice Ignacio Díaz de la Serna estudioso de Bataille, por ser la verdad más desgarradora, una verdad que a un mismo tiempo nos aterra y nos causa angustia, pero que para poder vivir es inevitable. La muerte es el lugar en donde se pone fin a la espera esclavizante de ser uno, no es la negación del amor sino la develación de su más profundo secreto, de su esencia fundamental: la mortalidad de los amantes en el lazo eterno del instante.

Aquel que ama rompe con la idea absurda del bien, de lo correcto y lo lógico. Diluye la idea de progreso, perdurabilidad e inmortalidad en el hombre. Desmantela la escenografía de la cordura del mundo objetivo que demanda una realidad clara y entendible, para arrojarnos a su inevitable transparencia, donde el mundo deja de someterse al sentido y se abre nuevamente a la posibilidad.

El ser amado para el amante es la transparencia del mundo. [Bataille, 1997^a: 35]

El ser amado puede en este mundo realizar aquello impedido por nuestros límites. En sus brazos sólo se vive y se muestra el ser en el instante. Ambos, ser amado y ser a un mismo tiempo se muestran y se aniquilan, la unión de los amantes no está definida por la muerte, empero en su búsqueda se pueden topar con ella. La voluptuosidad de su abrazo se entregan a la vida y se recrean en ese misterio llamado amor...es ante todo un estado *febril de nervios, irritación sin nombre*, donde sabemos que *amar a tal punto es estar enfermo*, y reconocer que *nos gusta nuestra enfermedad* [Bataille, 1989^a: 19]

El *erotismo* objeto de lo *sagrado* -según el autor- se sitúa más allá de la realidad inmediata, aunque sea por medio de esta realidad inmediata como lo *sagrado* se devela. Entiéndase mejor, el cuerpo como realidad inmediata oculta lo *sagrado* que sólo sale mediante una violación, un acto violento que rompe con el orden de la prohibición, de la ley de lo discontinuo y libera la cotinuidad del ser, misma que no muere con la muerte de la continuidad o el regreso a lo discontinuo, sino nuevamente se oculta, de ahí que las posibilidades del cuerpo sean infinitas.

La vida es acceso al ser, si la vida es mortal, la continuidad del ser no lo es. [Bataille, 1997^a: 39]

Que acto más violento conoce el hombre si no es el del amor y su expresión más radical en lo excesivo: el *erotismo*. Nombrada por el autor como una simulación de muerte, el *erotismo* es una conducta, es la expresión corporal de lo *sagrado*, que se muestra como un objeto o sujeto que fallece víctima de una violencia, del levantamiento o ruptura de un *interdicto* o, a menudo, como partícipe de una pasión amorosa que desemboca en tragedia.

La parte universal del hombre es la vida, pero no la que se protege y se resguarda, no la supervivencia, un estar de mansedumbre, sino la vida que se descubre en el delirio de la muerte, pues si bien nacemos para morir (Heidegger), si en verdad el primer día de nuestro nacimiento es el comienzo de nuestro deceso (Shakespeare), por qué no comprometer lo único que nos queda de la manera más esencial; pues qué otra cosa puede ser la vida sino una dádiva, un regalo que se da a un niño para ser destruido; como Bataille lo expresa con un elocuencia de una sencillez misteriosa: *el erotismo es la aceptación de la vida hasta la muerte* [Bataille, 1997^a: 23].

A manera de conclusiones...

Flores sobre la tumba (3)

No hay furia comparable al abrazo donde se envuelven los amantes. Ya sea como aceptación o despedida, el abrazo trata de sujetar lo inaprensible. Quien ama no se puede aferrar a la emoción de la inmortalidad, no puede pedir un perpetuo para siempre, el secreto del amor se encuentra en un arrullo mortal de aquellos quienes están abrazados. Caricia a la nostalgia, el abrazo preludia el despojo, el abandono de la *transgresión* y el regreso al *interdicto*.

Quienes se amaron y se entregaron a la continuidad de la experiencia extrema, revelada en el *erotismo* mediante el cuerpo, regresan al orden de la discursividad significativa. Donde la palabra legisla los movimientos corporales y los adecua y encamina a la actividad laboral de la producción. Georges Bataille en sus escritos pone en cuestión el espacio organizado por el discurso, pues texto vivo, el cuerpo de los amantes se enreda y destruye cualquier identidad intentando sujetarle.

La muerte del sentido siempre se establece como regla para la unión de los amantes. Sin ella la *comunicación* no podría darse, pues como lo mencionamos de la mano del autor, la comunicación exige de aquellos quienes se intentan comunicar la puesta en juego de su integridad. La muerte a la cual nos arroja la comunidad de los amantes es la desnudez. Pero no la desnudez de la ropa únicamente, sino aquella desnudez de la experiencia abierta a lo indefinido.

Para mi es importante mostrar que, en la comunicación, en el amor, el deseo tiene la nada por objeto [Bataille, 1989^b: 50].

En el amor, la suerte es lo que el amante busca en el ser amado. Pero la suerte también se da en el encuentro de los dos, nos dice Bataille. El amor que les une es una fiesta de la vuelta ser uno [Bataille, 1989^b: 96-97] en donde las identidades diferenciadas del Yo por el saber institucionalizado del discurso significativo son abolidas en la entrega total de aquel quien en forma de dádiva se otorga sin perder su seguridad, sin importar las consecuencias.

Todos los seres en el fondo no son más que uno. [Bataille, 1989^b: 95]

La pérdida de la identidad nos permite recrearnos como seres humanos como sociedad y como individuos. Quien renuncia a la entrega desgasta por sí mismo su parte social y empieza a formar un entorno, cuya estructura inmovilizará los movimientos del *otro* obligándole a definirse y sujetarse a los signos implantados por la forma y la ley de quien comenzó la forma y le otorgó sentido.

Comprometido con la realidad del mundo el hombre empieza a dejar de jugar, empieza a renunciar a su entrega, empieza a sentirse miserable. Comienza a tomar en serio su identidad y su supuesto papel cargado de finalidades, emplaza el placer y el goce al futuro y comienza a vivir para el mañana, el cual, por supuesto nunca llega, se empieza a temer a la muerte, pues se deja de amar a la vida.

La obra de Bataille abre a la condición de la inhumanidad, donde *todo lo inhumano, con el tiempo acaba volviéndose humano* [Kawabata, 1989: 78]. Nos muestra nuestra humanidad mediante lo aparentemente inhumano. Los amantes se abren a esa inhumanidad para demostrar cómo los crímenes del progreso (productivo) son peores que los crímenes de la pasión. De ahí que en sus relatos todos los crímenes estén asociados a la voluptuosidad, a la ruptura de las identidades limitadas que somos. Sus relatos no nos escandalizan por lo asesinatos sino por poner en duda nuestras finalidades y resguardos.

Para mí {dice Bataille} es importante mostrar que, en la comunicación, en el amor, el deseo tiene la nada por objeto. [Bataille, 1989^b: 50]

Esa nada sentí cuando camina a hacia su tumba. Emocionado, con miedo de ella, su aparición me hubiese causado terror. La tumba de Laura estaba cubierta de una negra vegetación. Ante ella me estreche fuertemente con mis propios brazos sin darme cuenta ya de nada, en ese momento fue como si me desdoblase oscuramente y le abrazara. Mis brazos se perdieron en torno a mí mismo [Bataille, 1975^b: 190], era como si ella me tocara y me respirara en el rostro; una terrible dulzura se apoderaba de mí y todo sucedía como cuando nos encontrábamos el uno en el otro.

Éramos esos amantes perdidos por su propio amor. Nuestro amor era un crimen que nos abocaba al mal. Derribamos los muros carcelarios por los cuales el discurso significativo encierra a las personas en su identidad, al amarnos, Laura y Yo, no sabíamos quien era quien en nuestras respectivas identidades; podíamos llegar al dolor, el delirio, la orgía, la fiebre en nuestro amor ávido de exceder los límites [Bataille, 1975^b: 190] sin importar las consecuencias mortales, pues después de todo, *el abismo del mal seduce y atrae* [Bataille, 1979: 55]. Y nosotros nos dejamos caer.

Nuestra caída era sagrada, pues *lo sagrado es lo más inaprensible a los hombres*, pues no es sino el *momento privilegiado de unidad comunal* que el signo, el discurso y la *ensignación* como información del deber ser no puede manifestar; movimiento de comunicación convulsivo en donde el universo, la nada, entendida como ese mundo más allá de la racionalidad y la significación, se hace común a nosotros. *La identidad del amor* [Bataille, 1975^o: 193] es el desconocimiento de nuestras propias identidades.

Nada en el fondo es ilusorio en la verdad del amor: el ser amado equivale para el amante solo, sin duda, a la verdad del ser. [Bataille, 1997^o: 35]

La comunidad inconfesable de los amantes resume en el cuerpo la espiritualidad o la *santidad de la sombra*, pues sólo la *santidad* florece en el cuerpo mediante la realización de su desnudez; pues, pese a todos los avances tecnológicos y científicos, la comunidad corporal de los amantes en el erotismo, poco parece haber cambiado de cómo debió ser para los hombres habitantes de la caverna, quienes plasmaron esa sensación angustiada y fascinante en sus pinturas y para quienes el vello que recubre el sexo es igual de indócil como lo es para nosotros.

La ventaja de conocer la obra de Georges Bataille, no radica en justificar una actitud de negación del trabajo o enaltecer una voluptuosidad de la razón como en la obra de el Marqués de Sade; por el contrario, todos los escritos de Bataille llevan a una reflexión más amplia obtenida más allá del placer del cuerpo o la simple diversión de un pornógrafo. Para Bataille, el cuerpo es la tierra donde florece lo *sagrado*, flor que se abrirá al mundo para morir en un instante, milagro que junto a la muerte impulsan el origen de la cultura y del propio hombre.

El cuerpo es la oportunidad del ser para regresar a su continuidad olvidada, aquella plenitud de prodigalidad sin restricciones y sin miseria, negada hoy por el hombre moderno y por el economista, que ve en el derroche una condena, una falta cuya consecuencia puede costarle la propia vida. Mediante la obra de Bataille, nos damos cuenta cómo la resistencia de los seres humanos a la pérdida no radica en una escasez de bienes sino en una restricción del poder y del tirano mediante la *ensignación* discursiva del lenguaje.

La obra de Bataille no condena el ahorro, por el contrario, le da su lugar en la vida del hombre. pero manifiesta cómo la necesidad de la pérdida es intrínseca al propio ser humano, quien al no realizarla se convierte en un tirano, en un legislador de sus propias pasiones y castiga sus propios movimientos corporales, si éstos no están dirigidos a la producción. De tal forma el gasto, suntuoso e improductivo, resulta indispensable para la realización de la economía, pero es de mayor notoriedad y relevancia para la realización de lo humano.

Mediante la transgresión del gasto suntuoso se crean nuevos espacios vitales, pero sobre todo, se libera a la creación y se pasa del homo faber, cuyo conocimiento alienado nos ata al desgaste social e individual, al homo ludens cuya energía está, en vivir y recrear el mundo de manera constante. Bataille no intenta hacer una apología de la pérdida, ni tampoco resolver mediante ella todos los problemas acaecidos a el hombre moderno. Por el contrario, el interés del autor es mostrar cómo al separarse de la creencia y el culto por lo sagrado el hombre escinde de sí mismo la experiencia que le renueva y lo salva de la degradación.

Esta experiencia de la comunidad de los amantes, expresada más allá del cuerpo como la santidad de la sombra, pone en mesa de discusión el carácter real del mundo de las cosas y su peso sobre la constitución del hombre, pues a medida de nuestro avance en tecnología, ciencia, etc., la moral lucrativa se ha apoderado más y más de nuestra propia vida dándole únicamente finalidades productivas y, en donde toda naturaleza, sea corporal o no, se ve como un limitante destinado a la perfección cuando el hombre es en realidad un ser indeterminado tanto en figura como experiencia, pues en él nada está dado.

En la época reciente el hombre sólo cree en el mundo profano, toda experiencia tiene que formar parte de lo racional y lo productivo, ya no ve el mundo como una experiencia de lo sagrado, sino un beneficio para su resguardo personal. Todo lo que acontece es por él y no por un Dios, se ve a sí mismo como el creador de su mundo y el forjador de su destino, ya nada lo detiene porque nada lo sujeta, debe avanzar sin importar lo que destruya, pues su fin, sobrevivir, lo justifica todo. El hombre se vuelve el tirano de su propia naturaleza y pese a todos los años transcurridos, *el hombre no deja de ser el lobo del hombre*³⁶.

Sin embargo, lo sagrado, a decir de Bataille, como todo lo que escapa a la razón y al entendimiento, tiene su mayor morada en el cuerpo. El hombre puede hacer el intento de entender y quizá de razonar, pero no así tan fácilmente sentir o vivir una experiencia, sobre todo cuando ésta es llevada hasta el límite. El cuerpo que nos retiene en el mundo de las cosas guarda en sí mismo un misterio, únicamente revelado mediante una experiencia extrema que pone en cuestión los límites del entendimiento, del cuerpo y del conocimiento, así como de la razón misma.

En el cuerpo del hombre se encuentra un profundo misterio: su sexualidad le recuerda la muerte, y ambas, deseo carnal y muerte, se conjugan en una voluptuosa palabra de vida llevada al extremo: erotismo. El Dios nacido de Poros (abundancia) y de Penia (escasez), recorre la obra de Bataille, no como dogma sino como experiencia espiritual, llamada por él, experiencia interior, y refiriéndose con ella al límite extremo de la vida en plena experimentación, en donde el cuerpo revela a la muerte como parte de la vida.

³⁶ Cfr. Thomas Hobbes. *Leviatán*.

Esta revelación es un acto sagrado. Existe tan sólo por el cuerpo, vehículo mediante el que el hombre cede y se otorga en una entrega donde los amantes no pueden escapar al propio deseo de destrucción y violencia que caracteriza a lo *sagrado*. Y en donde la tiranía queda suprimida, pues quien realmente ama no puede vivir sin ser víctima o victimario, le es inevitable el inmolarse, su cuerpo es la posibilidad de superar el mundo real. El cuerpo está condenado a la mortalidad, sin embargo, a través del erotismo renace y se limpia de las impurezas.

Es aquí donde la comunión de los amantes se niega a la productividad sin destruirla. Quien ama se olvida del poder y la pertenencia, se entrega sin condición alguna a su amante. Señala Bataille, es la verdad innegable de los seres: comunión que al momento de expresarse se extingue. Al final de la comunión, se regresa nuevamente al trabajo, no obstante, quien regresa (si es que regresa) nunca es el mismo, la experiencia lo vuelve a recrear.

El mundo antiguo conocía de manera clara y profunda la comunión entre el amor y la muerte, misterio iniciático, que permitió a Bataille fundar el concepto de erotismo, cuyo templo, el cuerpo, niega todo límite y se entrega a la experiencia de lo imposible... Amar es lo que nos impulsa a existir creando y regenerando la vida, sin riesgo a que ésta se estanque en el tedio, y evitando el desgaste mediante el gasto mismo, y con ello, abrir nuevas oportunidades de empezar a vivir siempre de nuevo transformado.

Ante la tumba de *Laura*, quien muriera en el año de 1938, recordé cuando la enfermera me dijo al oído que era el fin; estallé en sollozos; ella no me oía; el mundo se caía a pedazos, se desplomaba implacablemente. Comprendí que nunca más podría hablarle, pues las palabras estaban hechas para los sobrevivientes, a los muertos y moribundos se les mantiene en silencio. Iba a morir en unas cuantas horas y nunca hablaríamos más...

Durante su agonía encontré en el jardín, entonces descuidado, entre hojas muertas y plantas marchitas una de las flores más bonitas: una rosa de color de otoño apenas abierta, en mi desvarío la corté y se la lleve a *Laura* quien se encontraba perdida en un delirio indefinible. Cuando le di la rosa, salió de su extraño estado, sonrió y pronunció una frase: es encantadora, me dijo. Después llevó la flor a sus labios y la besó con una pasión insensata, la misma que como amantes, en nosotros, apeló a la muerte. *Laura* elevó la flor y con una voz casi ausente grito: la rosa, como si con ella escapase de su mano la vida, misma que como la rosa permaneciera en mi corazón.

{...}quien ama más allá de la tumba tiene el derecho de liberar en él el amor de sus límites humanos y de no dudar en darle tanto sentido

como a nada de lo demás que le parezca concebible. [Bataille, 1975^b: 191]

Quien lea la obra de Bataille, sólo podrá llegar al final si cree en sus palabras y después de ellas guarda silencio, pues solo él puede hablar con autoridad de trasgresiones [Blanchot, 1996: 330]. Su obra no podrá ignorarse para estudios sociológicos, antropológicos, psicológicos y en esta medida, yo la sugiero para un estudio de la comunicación y el lenguaje, pues en tanto exista la idea de muerte como calamidad, el hombre no podrá negar que la muerte es la base a partir de la que todo tema se sigue recreando, hurgando, buscándose; pues después de todo, Nietzsche, respondió con certeza que la causa de nuestro desconocimiento, es que nunca nos hemos buscado.

A ello Bataille respondió con la búsqueda y a nosotros nos toca seguirla y por qué no, si es preciso, volver a iniciarla. Si la muerte es la calamidad a vencer debemos jugar con ella, perderle la seriedad, pues si la muerte nos hace creer y respetar los interdictos, leyes y restricciones, que con el paso del tiempo fundan lo conocido bajo el nombre de cultura, debemos tratar, sin dejar de sentir miedo por ello, de reconocer hasta qué punto la muerte nos define, nos domina, para poder librarnos del temor hacia ella. Nuestro mundo espera la llegada del Apocalipsis, pero el holocausto no llega; por qué no vivir también el vacío de su espera y, por qué no vivirla como un juego.

El hombre moderno no se permite a sí mismo jugar. Su acción se encuentra determinada por el trabajo y la utilidad hasta tal punto que hoy en día no producir significa estar enfermo y trabajar se ha convertido en una obligación, en un síntoma de sanidad. Desde mi punto de vista la noción de juego en donde se ven envueltos los conceptos de *interdicto* y *transgresión*, junto con el concepto de *erotismo* arrojan sobre la noción de cultura la luz de la caverna que Platón y Hegel pretendieron apagar.

El acierto de Bataille es hacernos vivir el mal, pero para ello debemos refrendar el bien dándole su lugar. De tal forma, el fenómeno del gasto suntuoso e improductivo adscrito a la teoría-ficción de la *economía general* es vista por el autor, como una necesidad del aparato de producción de la economía restringida donde todo se acumula o se destina a la reproducción del mundo de las cosas. Mediante el gasto improductivo se mantiene la propia dinámica de la producción, pues el derroche permite la destrucción total de lo producido para volver a producir.

Por otro lado, desde la perspectiva de Bataille, el juego hace del movimiento laboral una dinámica lúdica, en donde se posibilita que trabajo y juego se unan. El juego es la espiritualidad danzando en un acto de entrega y rechazo de la

diferenciación entre el hombre y la cosa, de ahí que el arte, nazca según Bataille, como la destrucción del objeto escindido y el reconocimiento del hombre en su espiritualidad. Para Bataille, tanto el arte como el *erotismo* son una experiencia lúdica de muerte, el hombre ríe y llora con y de la muerte, como lo demuestran las imágenes rupestres de las profundidades en la *Caverna de Lascaux*.

Esa afirmación de vida hasta la muerte reformula la forma de concebir la cultura, el lenguaje y al hombre, cuyo afán de dominio y producción lo han separado de su objetivo primordial: la posibilidad de entregarse al otro sin dejar de sentir una afirmación. Recuperado en la obra de Georges Bataille.

En mi opinión, el autor de *El erotismo*, *Teoría de la religión*, *Las lágrimas de Eros* y *La parte maldita* entre otras muchas obras; lejos de ser obsoleto tiene más actualidad que nunca en el pensamiento universal, pues sus misas negras, junto con las experiencias de los historiadores de las religiones, plantean una perspectiva nueva a la crítica del hombre y el pensamiento moderno, permitiéndonos ver *hasta donde puede un cuerpo por su simple corporeidad* [Spinoza, 1996: 153] cuestionar al lenguaje y sus instituciones.

Bibliografía principal por orden cronológico de publicación por parte del autor

Bataille, Georges. *Teoría de la religión*. Trad. Fernando Savater. Ed. Taurus, España, 1975a, 129 pp.

_____. *La parte maldita*. Trad. Francisco Muñoz. Ed. Icaria, España, 1987, 249 pp.

_____. *El erotismo*. Trad. Antoni Vicens. Ed. Tusquets, México, 1997a, pp 378.

_____. *Las lágrimas de Eros*. Trad. David Fernández. Ed. Tusquets, España, 1997b, pp 266.

De apoyo

Bataille, Georges. *El abad C*. Trad. Pedro Vérges. Ed. Ediciones Coyoacán, México, 1997c, pp 204.

_____. *El aleluya y otros textos*. Trad. Fernando Savater. Ed. Alianza, España, 1988a, pp 187.

_____. *El azul del cielo*. Trad. Ramón García. Ed. Tusquets, España, 1990, pp 190.

_____. *Lo arcangélico y otros poemas*. Trad. Pilar Ruiz Va. Ed. Visor, Madrid, 1999, pp 79.

_____. *El culpable*. Trad. Fernando Savater. Ed. Taurus, España, 1975b, pp

_____. *El Estado y el problema del fascismo*. Trad. Pilar Gulllem. Ed. Pre-textos/ Universidad de Murcia, España, 1993, pp 43.

_____. *La experiencia interior*. Trad. Fernando Savater. Ed. Taurus, España, 1975c, pp

_____. *Historia del ojo*. Trad. Margo Glanz. Ed. Ediciones Coyoacán, México, 1995, pp 123.

_____. *Lo imposible*. Trad. Margo Glanz. Ed. Premia, México, 1989a, pp 184.

_____. *La literatura y el mal*. Trad. José Vila Selma. Ed. Taurus, España, 1979, pp

_____. *Madame Eduarda*. Trad. Antonio Escohotado. Ed. Tusquets, España, 1988b, pp 127.

_____. *Mi Madre*. Trad. Carlos Eduardo Turón. Ed. Premiá, México, 1983, pp 142.

_____. *La oscuridad no miente*. Trad. Ignacio Díaz de la Serna. Ed. Taurus, México, 2001, pp 251.

_____. *El ojo pineal*. Trad. Manuel Arranz. Ed. Pre-textos, España, 1997c, pp 105.

_____. *El pequeño*. Trad. Manuel Arranz. Ed. Pre-textos, España, 1977, pp 46

_____. *Lo que entiendo por soberanía*. Trad. Pilar Sánchez y Antonio Campillo. Ed. Piados I:C:E/U:A:B., España, 1996, pp 131.

_____. *Sobre Nietzsche*. Trad. Fernando Savater. Ed. Taurus, España, 1989b, pp 230.

Bibliografía General

Barthes, Roland. *El placer del texto*. Trad. Nicolás Rosa. Ed. SXXI, México, 1998, pp 150.

Baudelaire, Charles. *Diarios Intimos*. Trad. Rafael Alberti. Ed. Ediciones Coyoacán, México, 1997, pp 93.

_____. *Poesía completa*. Trad. M. B. F. Ed. Ediciones 29, España, 1994, pp 404.

Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. Roberto J. Blatt. Ed. Taurus, España, 1991, pp 164.

Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general. Tomo I y II*. Trad. Juan Almela. Ed. SXXI, México, 1997.

Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. Ed. UNAM, México, 1998, pp 520.

Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Trad. David Huerta. Ed. Vuelta, México, 1992, pp 77.

_____. *El diálogo inconcluso*. Trad. Pierre de Place. Ed. Monte Ávila, Venezuela, 1996, pp 664.

_____. *La risa de los dioses*. Trad. J.A. Doval. Ed. Taurus, España, 1976, pp 262.

Borges, Jorge Luis. *Prosa*. Ed. Circulo de lectores, España, 1985, pp 340.

Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado*. Trad. Juan José Domenchina. Ed. FCE, México, 1996, pp 189.

Calasso, Roberto. *Los cuarenta y nueve escalones*. Trad. Joaquín Jordá, Ed. Anagrama, España, 1991, pp 408.

_____. *La ruina de Kasch*. Trad. Joaquín Jordá. Ed. Anagrama, España, 1989, pp 383.

Campbell, Joseph. *El héroe de las mil máscaras*. Trad. Josefina Hernández. Ed. FCE, México, 1992, pp 372.

Canetti, Elias. *La conciencia de las palabras*. Trad. José del Solar. Ed. FCE, México, 1981, pp 366.

Chomsky, Noam. *El concepto del lenguaje*. Trad. Eduardo Bustos Guadaño. Ed. Altaya, España, 1999, pp 325.

Cioran, E.M. *Desgarradura*. Trad. Ma. Dolores Aguilera. Ed. Montesinos, España, 1989, pp 197.

_____. *Del inconveniente de haber nacido*. Trad. Esther Seligson. Ed. Taurus, México, 1996, pp 186.

_____. *De lágrimas y de santos*. Trad. Rafael Panizo. Ed. Tusquets, España, 1994, pp 113.

Connolly, Cyril. *La tumba sin sosiego*. Trad. Ricardo Baeza. Ed. UNAM, México, 1995, pp 207.

Daniélou, Alain. *Shiva y Dionisos*. Trad. Manuel Serrat. Ed. Kairós, Barcelona, 1987, pp 357.

Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Trad. Miguel Morey. Ed. Piados, España, 1994, pp 329.

_____. y Félix Guattari. *Mil mesetas*. Trad. José Vázquez. Ed. Pre-textos, España, 1997, pp 522.

_____. *Presentación de Sacher-Masoch*. Trad. Irene Agoff. Ed. Amorrortu, Argentina, 2001a, pp 159.

_____. *Spinoza: filosofía práctica*. Trad. Antonio Escotado. Ed. Tusquets, España, 2001b, pp158.

Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Ed. Antrhopos, España, 1989, pp 413.

Descartes, René. *Discurso del método*. Trad. Eduardo Bello. Ed. Altaya, España, 1993, pp 104.

Díaz, de la Serna Ignacio. *Los bufones celestiales*. Ed. Gamma, México, 1994, pp 165.

_____. *Del desorden de Dios*. Ed. Taurus, México, 1997, pp 162.

Eliade, Mircea. *Ocultismo, brujería y Modas culturales*. Trad. Enrique Butelman. Ed. Piados, 1997, pp 168

Eliot, T.S. *Notas para la definición de cultura*. Trad. Félix de Azúa. Ed. Bruguera, España, 1984, pp 188.

Elizondo, Salvador. *Teoría del Infierno y otros ensayos*. Ed. Equilibrista, México, 1992, pp 218.

Escotado, Antonio. *Rameras y esposas*. Ed. Anagrama, España, 1993, pp 190.

Foucault, Michel. *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Ed. Piados-I.C.E / U.A.B, España, 1996, pp 221.

_____. *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Ed. SXXI, México, 1997, pp 357.

García, Ponce Juan. *Apariciones*. Ed.FCE, México, 1994, pp 535.

_____. *De viejos y nuevos amores*. Ed. Joaquín Motriz, México, 1998, pp 209.

Gellner, Ernest. *Antropología política*. Trad. Alberto Luis Bixio. Ed. Altaya, España, 1999, pp 285.

Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Trad. Joaquín Jordá. Ed. Anagrama, España, 1995, pp 338.

Harris, Marvin. *Antropología cultural*. Trad. Vicente Bordoy y Francisco Revueltas. Ed. Alianza, España, 1996, pp 622.

Huizinga, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Ed. Alianza, España, 2000, pp 287.

Huxley, Aldous. *El camino al Infierno*. Trad. Mario Samohano. Ed. Novaro, México, 1971, pp 107.

_____. *La filosofía perenne*. Trad. C.A. Jordana. Ed. Edhasa, España, 1997, pp 376.

Jankélévitch, Vladimir. *La mala conciencia*. Trad. Juan José Utrilla. Ed. FCE, México, 1987, pp 159.

_____. *Lo puro y lo impuro*. Trad. José Luis Checa. Ed. Taurus, España, 1990, pp 252.

Leopardi, Giacomo. *Los cantos*. Trad. Juan Bautista Beltrán. Ed. Ediciones 29, España, 1996, pp 286.

Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. Ma. Luisa Rodríguez. Ed. Cátedra, España, 1994, pp 283.

Kawabata, Yasunari. *La casa de las bellas durmientes*. Trad. Pilar Giralt. Ed. Caralt, España, 1989, pp 156.

Kerényi, Karl. *La religión antigua*. Trad. Adan Kovacsis y Mario León. Ed. Herder, Barcelona, 1995, pp249

Kristeva, Julia. *Historias de amor*. Trad. Araceli Ramos. Ed. SXXI, México, 1988, pp 340.

_____. *El lenguaje ese desconocido*. Trad. Ed. Fundamentos, Madrid, 1988.

Klossowski, Pierre. *Tan funesto deseo*. Trad. Mauro Armiño. Ed. Taurus, España, 1980, pp 173.

Miller, Henry. *Reflexiones sobre la muerte de Mishima*. Trad. José Vicente Anaya. Ed. UAEM., México, 1994, pp 87.

Mishima, Yukio. *Confesiones de una máscara*. Trad. A. Bosh. Ed. Planeta, México, 1993, pp 220.

Montaigne, Michel de. *Ensayos Tomo I*. Trad. Dolores Picazo y Almudena Montojo. Ed. Altaya, España, 1995, pp 421.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Ed. Alianza, España, 1997, pp 203.

_____. *El libro del filósofo*. Trad. Fernando Savater. Ed. Taurus, España, 2000, pp 189.

_____. *Mi hermana y yo*. Trad. Bella M. Albelia. Edaf, México, 1996, pp 267.

Ogden, C. K. y I.A. Richards. *El significado del significado*. Trad. Eduardo Prieto. Ed. Paidós, España, 1984, pp 372.

Parménides / Heráclito. *Fragmentos*. Trad. José Antonio Miguez y Luis Farre. Ed. Orbis, España, 1984, pp 253.

Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Trad. Juan Domínguez. Ed. Sarpe, España, 1984, pp 294.

Paz, Octavio. *Ideas y costumbres II Tomo 10. Obras completas*. Ed. FCE, México, 1996, pp 714.

_____. *Primeras páginas*. Ed. Vuelta, México, 1988, pp 425.

Platón. *Diálogos Tomo II y IV*. Trad. J.L. Calvo y Conrado Eggers. Ed. Gredos, España, 2000.

Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación*. Trad. Graciela Monges. Ed. SXXI, México, 1998, pp 112.

Ries, Julies. *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Trad. Atonio Gabriel Rosón, Ed. Encuentro, Madrid, 1989, pp 272.

Rousseau, Jean-Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Trad. Adolfo Castañon, Ed. FCE, México, 1996, pp 84.

Roux, Jean-Paul. *La sangre: Mitos, símbolos y realidades*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Ed. Península, Barcelona, 1990, pp 351.

Ruy Sánchez, Alberto. *Al filo de las hojas*. Ed. SEP/ Plaza y Valdés, México, 1988, pp 367.

Sade, Marques de. *Juliette*. Trad. Jorge García. Ed Círculo de lectores, Colombia, 1977, pp 172.

Salcedo, Camarena Armando. *El fenómeno del cambio y los valores del hombre*. Ed Centro de Estudios dela Juventud, México, 1971, pp 55.

Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Trad. Mauro Armiño. Ed. Planeta-Agostini, México, 1993, pp 319.

Savater, Fernando. *Diccionario filosófico*. Ed. Planeta, México, 1996, pp 457.

Schopenhauer, Arthur. *Metafísica del amor sexual*. Trad. Oscar Caeiro. Ed. Goncourt, Buenos Aires, 1994, pp 104.

Schulz, Bruno. *Obras completas*. Trad. Juan Carlos y Elswieta Vidal. Ed. Siruela, España, 1998, pp 329.

Sollers, Phillipe. *La escritura y la experiencia de los límites en el techo*. Ed. Pre-textos, España, 1997.

Spinoza, Baruch. *Ética*. Trad. Vidal Peña. Ed. Alianza, España, 1996, pp 381.

Steiner George. *En el castillo de Barba Azul*. Trad. Alberto L. Budo. Ed. Gedisa, España, 1998, pp 181.

_____. *Pasión Intacta*. Trad. Menchú Gutiérrez y Ercarna Castejón. Ed. Siruela, Colombia, 1997, pp 566.

Subirats, Eduardo. *Razón y nihilismo*. Ed. Joan Boldó i Climent, México, 1990, pp 184.

Suzuki, D.T. *Ensayos sobre budismo zen Tomo II*. Trad. Héctor V. Morel. Ed. Kier, Buenos Aires, 1986, pp 361.

Trías, Eugenio. *Filosofía y carnaval y otros textos a fines*. Ed. Anagrama, España, 1984, pp 131.

Thomas, Louis-Vincent. *Antropología de la muerte*. Trad. Marcos Lara. Ed. FCE, México, 1993, pp 640.

Zambrano, María. *Filosofía y poesía*. Ed. FCE, México, 1996, pp 123.

Hemerografía

Pierre Clastres. *El deber de la palabra*. Letras Libres. Febrero 2001, año III, número 26. Mensual, pp. 30-31.